THEO
5C

© Lumen Vitae, Bruxelles, 2007.

Lumen Vitae :
ISBN : 978-2-87324-298-5
Novalis :
ISBN : 978-2-89507-827-2

LUMEN VITAE
rue Washington 184-186, B-1050 Bruxelles, Belgique
e-mail : editions@lumenvitae.be
http://www.catho.be/ftp/lumen

NOVALIS
4475, rue Frontenac, Montréal (Québec) H2H 2S2 Canada
C.P. 990, succursale Delorimier, Montréal (Québec), H2H 2T1

Illustration et maquette de couverture : Olivier Cravatte
Dessins : Chantal van der Plancke

Dépôts légaux :
Lumen Vitae : D/2007/0026/04
Novalis :
Bibliothèque nationale du Canada
Bibliothèque nationale du Québec

Imprimé en Belgique.

Titre original : *Storia di Israele.*
© Edizioni Piemme Spa, Via del Carmine 5, I-15033 Casale Monferrato (AL), Italie, 1991.

La nouvelle édition italienne revue de l'ouvrage original est publiée par EDB – Centro editoriale Dehoniano (Bologne) en 2007. © L. Mazzinghi.

Collection *écritures* n° 11

LUCA MAZZINGHI

Histoire d'Israël
des origines à la période romaine

Traduit de l'italien par Yann PIRIOU et Guy VANHOOMISSEN

CL Bibliothèque de théologie
Place Cardinal Mercier 31
B-1348 Louvain-la-Neuve

lumen vitae

NOVALIS

Dans la même collection

- ⍝° 1 A. KNOCKAERT et Ch. VAN DER PLANCKE, *Bandes dessinées bibliques et catéchèses*, 174 pp.
- ⍝° 2 A. FOSSION, *Lire les écritures.* Théorie et pratique de la lecture structurale, 182 pp.
- ⍝° 3 P. JULLIEN DE POMMEROL, *Quand un évangile nous est conté.* Analyse morphologique du récit de Matthieu, 240 pp.
- ⍝° 4 G. WYBO, *Du texte à l'image.* Vers une proposition visuelle du récit de la multiplication des pains, 100 pp. + III pp.
- ⍝° 5 P. MOURLON BEERNAERT, *Marthe, Marie et les autres.* Les visages féminins de l'Évangile, 256 pp. (épuisé)
- ⍝° 6 A. WÉNIN, *Le Livre des Louanges.* Entrer dans les Psaumes, 160 pp.
- ⍝° 7 G. VANHOOMISSEN, *En commençant par Moïse.* De l'Égypte à la Terre promise, 254 pp.
- ⍝° 8 Y. SIMOENS, *Le Cantique des Cantiques, livre de la plénitude.* Une lecture anthropologique et théologique, 176 pp.
- ⍝° 9 G. LAFON, *La Parole et la Vie.* Lectures de l'Évangile selon saint Jean, 144 pp.
- ⍝° 10 W. VOGELS, *Samson.* Sexe, violence et religion. Juges 13-16, 144 pp.

Peut être imprimé
Benoît MALVAUX,
Président de Lumen Vitae
Bruxelles, le 7 janvier 2007

Avec permission d'imprimer
Étienne VAN BILLOEN,
Vicaire général
Malines, le 12 janvier 2007

AVANT-PROPOS

La Bible met constamment ses lecteurs en présence de lieux et de personnages peu connus. Elle parle aussi d'événements dont la portée historique le plus souvent nous échappe. Le texte biblique en devient obscur, si pas incompréhensible. Par ailleurs, nous lisons souvent le récit biblique de manière simpliste, comme s'il fournissait des données historiques brutes. Nous avons tendance à lire la Bible sans recul, en prenant tout à la lettre. Quand on découvre qu'une lecture littérale n'est pas possible ou qu'il existe un décalage entre ce que la Bible raconte et ce qui s'est passé, on commence à se poser des questions. Le concile Vatican II nous a heureusement enseigné que la vérité de la Bible est d'ordre théologique : selon la constitution conciliaire *Dei Verbum*, Dieu a voulu que cela soit écrit « pour notre salut » (*DV* § 11). Car l'histoire biblique n'est pas toujours identique à celle que nous étudions dans les livres d'histoire. Il s'agit d'une « histoire sainte », une histoire qui relit, interprète, actualise les données historiques en vue d'un message de salut, message qui pour le croyant est Parole de Dieu. Connaître l'histoire d'Israël devient dès lors indispensable non pas pour démontrer que « la Bible a dit vrai »[1], mais pour mieux comprendre ce qu'elle nous communique réellement. Dès le début de notre parcours, il doit être clair que les récits bibliques n'ont pas été écrits pour « informer » le lecteur (ou mieux l'auditeur), mais pour le « former », c'est-à-dire l'éduquer à accueillir la Parole de Dieu, une parole enracinée dans l'histoire des hommes.

1 On songe au sous-titre de l'ouvrage de W.G. DEVER, *Aux origines d'Israël. Quand la Bible dit vrai*, Paris, 2005, dont le titre original anglais était *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From ?*, Grand Rapids/Cambridge, 2003.

La brève bibliographie – brève au vu du nombre de travaux publiés – qui se trouve à la fin du volume montre qu'il existe de nombreuses histoires d'Israël de différents types. Cela va d'un ouvrage classique comme l'*Histoire d'Israël* de Martin Noth jusqu'à l'ouvrage récent d'Alberto Soggin, *Histoire d'Israël et de Juda.* Dans la majorité des cas, ces livres sont écrits en vue d'études spécialisées. Conçu comme une « Introduction à l'histoire d'Israël », le présent travail s'adresse au contraire à quiconque aborde le domaine pour la première fois et sans préparation spécifique. Il s'agit d'un manuel de base pour un premier contact. J'ai essayé d'être le plus clair et le plus simple possible, renvoyant pour d'éventuels approfondissements à la bibliographie en notes. Être simple et clair ne signifie pas pour autant répéter des banalités ou des lieux communs, ni renoncer à aborder des problèmes complexes, aujourd'hui objets de débats passionnés, comme les origines d'Israël. Dans ce livre, j'ai essayé de présenter les événements et les thèmes liés à l'histoire d'Israël de façon à fournir une initiation à la fois solide et globale. Certains lecteurs trouveront peut-être que mes prises de position, surtout pour l'époque ancienne, sont trop nuancées ou prudentes et découvriront que de nombreuses questions demeurent ouvertes. Il faut savoir que l'histoire d'Israël est un domaine de recherche en plein chantier.

Voici donc une introduction qui se veut un modeste instrument pour mieux comprendre la Bible et la pensée théologique d'Israël à la lumière de son évolution historique. Ce qui explique que j'ai parfois donné plus de place à l'histoire des idées qu'à la narration des événements. Je pense en effet au lecteur qui, après avoir commencé à lire la Bible, éprouve le besoin d'approfondir le sujet mais à son niveau. C'est pourquoi je n'ai pas hésité non plus à citer régulièrement le texte biblique. Pour le même motif, je me suis plus longuement arrêté à l'époque romaine, étant donné qu'elle constitue le milieu historique des textes évangéliques. J'ai également inséré de brèves références au contexte des divers livres de l'Ancien Testament, bien qu'il soit toujours possible de renvoyer à des ouvrages d'introduction spécifiques pour chacun de ces textes.

NOTE POUR L'ÉDITION FRANÇAISE

Quinze ans après la première édition italienne de cet ouvrage, *Storia di Israele*[1], voici qu'il paraît en français. Au cours de ces années, le livre a connu plusieurs réimpressions et continue d'être largement utilisé en Italie, spécialement dans les Facultés de théologie et les Instituts de sciences religieuses, où il a reçu un accueil favorable. Ici et là, quelques erreurs et imprécisions avaient échappé au travail de correction. Par endroits, le texte avait « vieilli », suite à de nouvelles découvertes (comme par exemple la stèle de Tel Dan) ou à cause de déplacements dans la recherche (comme on peut le voir avec les ouvrages récents de M. Liverani et d'I. Finkelstein et N.A. Silberman). Cette édition française propose dès lors une refonte en profondeur de l'original italien.

Cette nouvelle édition a été corrigée, mise à jour et augmentée en beaucoup d'endroits. En particulier, la bibliographie a été adaptée à l'usage d'un public francophone. Je remercie Guy Vanhoomissen pour ses remarques et suggestions et je lui suis spécialement reconnaissant d'avoir inséré un glossaire qui ne se trouvait pas dans l'édition italienne. Cette histoire conserve néanmoins les caractéristiques d'un « manuel de base » à l'intention d'un large public.

Les textes bibliques sont enracinés dans la contingence de l'histoire. Une première approche de l'histoire biblique n'est jamais facile. Mais quand on se plonge dans cette histoire, on découvre vite un monde passionnant parce qu'on entre plus avant dans le message de la Bible. Tel est bien le but de cette introduction à l'histoire d'Israël.

Florence, février 2006.

1 L. MAZZINGHI, *Storia di Israele*, coll. *Manuale di base*, n° 4, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1991.

Les citations bibliques sont empruntées à la *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1998. L'orthographe des noms propres est également celle de la *Bible de Jérusalem* [*u* se lit toujours *ou* ; l'accent circonflexe en finale indique qu'il faut prononcer le *n* séparé, sans nasalisation ; *ç* a toujours la prononciation *ts* comme « tsar » ; *sh* se prononce comme le *ch* français]. Nous utilisons toutefois la forme « le SEIGNEUR » pour le Tétragramme sacré, YHWH, par respect pour la tradition juive qui interdit de prononcer le nom de Dieu et vu l'incertitude concernant la prononciation exacte (probablement « Yahvé »).

Les citations des auteurs classiques, grecs et latins, sont dans la majorité des cas tirées de la Collection des Universités de France (*C.U.F.*), société d'édition « Les Belles Lettres », Paris.

Malgré les témoignages des textes bibliques, des annales assyriennes et des chroniques babyloniennes, les indications chronologiques de l'histoire d'Israël peuvent varier de quelques années. La datation de nombreux règnes et événements reste incertaine. Les dates sont alors précédées de *c.* (= *circa*).

Prologue

Le pays de la Bible

Heureux pays, pays de cours d'eau, de sources qui sourdent de l'abîme dans les vallées comme dans les montagnes, pays de froment et d'orge, de vigne, de figuiers et de grenadiers, pays d'oliviers, d'huile et de miel, pays où le pain ne te sera pas mesuré et où tu ne manqueras de rien, pays où il y a des pierres de fer et d'où tu extrairas, dans la montagne, le bronze. (Dt 8,7-9)

L'histoire d'un peuple se déploie toujours dans un milieu déterminé : connaître la géographie dans laquelle se déroulent les événements que l'on désire étudier n'est pas s'encombrer de notions plus ou moins érudites, mais chercher à comprendre en profondeur le peuple qui a vécu en ces lieux.

La région du Moyen-Orient ancien qui nous intéresse fait partie de cette vaste zone appelée communément le « croissant fertile », c'est-à-dire cette portion de terres cultivables qui s'étend de la Mésopotamie à l'est, aux monts de l'Anatolie au nord, et jusqu'à la mer Méditerranée à l'ouest. Au sud, s'étend une région entièrement désertique, le grand désert d'Arabie. Aujourd'hui, le croissant fertile comprend l'Irak, la Syrie, le Liban, la Jordanie, Israël et les territoires palestiniens. L'Israël biblique se trouve aux confins méridionaux de cette vaste aire géographique, mais en position stratégique, par le contact avec l'autre grande région qu'est l'Égypte.

La terre qui fut le théâtre des événements bibliques a reçu des noms divers au cours de l'histoire. Aux origines, elle fut appelée « pays de Canaan », nom que nous trouvons déjà dans des textes cunéiformes vers la fin du III[e] millénaire av. J.-C. En Is 19,18, l'hébreu est appelé « langue de Canaan ». Le nom « Canaan » semble être en relation avec la fabrication de la pourpre, un des produits typiques de cette contrée. Désignée dans la Bible comme « terre d'Israël »[1], la même région fut appelée « Palestine » par les Romains, après la révolte juive de 135 de notre ère. Le nom « Palestine » rappelle un des peuples qui habitait la région dans les temps anciens, les Philistins.

Le pays de la Bible s'étend depuis les monts de l'Anti-Liban au nord jusqu'au désert du Négeb au sud, et depuis la mer Méditerranée à l'ouest jusqu'au désert d'Arabie à l'est. La caractéristique la plus surprenante peut-être, pour qui n'a jamais visité Israël et connaît ce pays uniquement par le biais des textes bibliques, est qu'il s'agit d'une région relativement petite. Les distances ne sont jamais immenses : à peine 120 kilomètres de Jérusalem à Nazareth, alors que la largeur – de la mer Méditerranée au Jourdain – ne dépasse pas 85 kilomètres. Aujourd'hui, la superficie totale de l'État d'Israël et des territoires palestiniens n'est pas supérieure à celle de la Belgique.

Un regard sur une carte géographique permet de distinguer quatre zones bien délimitables, d'ouest en est : la côte, la zone montagneuse du centre, le fossé du Jourdain et le haut plateau de la Transjordanie.

La côte est complètement plate, à l'exception de l'éperon rocheux du mont Carmel, qui forme l'unique port naturel du pays : ce qui pourrait expliquer que les Israélites ne furent jamais un peuple de marins et que la mer dans la Bible revêt souvent une valeur symbolique négative. Près de la côte, passait la « route de la Mer » (cf. Mt 4,15), la grande voie commerciale qui reliait l'Égypte à Damas et que les Occidentaux au Moyen Âge appelleront la *Via Maris*.

La région centrale comprend du nord au sud, la zone montagneuse de la Galilée qui se prolonge dans la plaine fertile de Yizréel (ou Esdrelon), puis les collines de Samarie, avec au centre la ville de Sichem (l'actuelle Naplouse) et enfin la Judée, qui culmine au-delà

1 Hb. *'éréç isra'él*. Fréquente dans la littérature rabbinique, l'expression se rencontre rarement dans la Bible hébraïque pour désigner l'ensemble du pays : 1 S 13,19 ; Ez 40,2 ; 47,18 ; 1 Ch 22,2 ; 2 Ch 2,16.

des 1 000 m d'altitude dans la zone d'Hébron. Au centre, entre la Samarie et la Judée, se trouve la ville de Jérusalem. Les montagnes de Judée finissent dans le désert du Négeb, qui constitue la partie méridionale du pays.

La troisième zone est constituée du fossé jordanien, une faille parcourue par le seul vrai fleuve du pays, le Jourdain, qui prend naissance dans les pentes de l'Hermon (2 814 m) et se trouve déjà à 120 m sous le niveau de la mer lorsqu'il traverse le lac de Tibériade, la « mer de Galilée » des Évangiles. Après un parcours extrêmement sinueux, le fleuve débouche dans la mer Morte qui comme on le sait est la plus grande dépression de la surface terrestre (environ 400 m sous le niveau de la mer). La mer Morte est un grand lac dont la salinité, six fois supérieure à celle de la Méditerranée, ne permet aucune forme de vie.

La quatrième zone est constituée du haut plateau transjordanien. C'est une région très fertile dans sa partie septentrionale (les régions bibliques de Galaad et de Bashân), mais qui est de plus en plus dénudée et désertique à mesure qu'on descend vers le sud. La partie centrale, au sud du Yabboq (le cours d'eau de la lutte de Jacob avec Dieu, cf. Gn 32), est la région des Ammonites dont la capitale Rabba est l'actuelle Amman. Plus au sud, se trouvent le pays de Moab, et aux portes du désert, le territoire d'Édom où est établie Pétra, la cité légendaire des Nabatéens.

Du point de vue climatique, la région palestinienne présente seulement deux saisons : un été chaud et sec, presque sans pluie, et un hiver froid et pluvieux qui va de fin octobre à fin avril. Ce sont les périodes des « premières » pluies et des pluies « tardives » dont parle la Bible, en l'absence desquelles on risque de perdre la récolte. Ce sont aussi les périodes qui sont marquées par le vent chaud du désert, le khamsin. Les zones où la pluie est la plus abondante, et donc les aires plus fertiles, sont les montagnes de la Galilée et du nord de la Transjordanie : l'abondance des précipitations diminue en allant vers le sud et vers l'est. À titre d'exemple, Jérusalem reçoit annuellement la même moyenne de précipitations que Rome, Londres ou le bassin parisien, soit 600 mm de pluie, alors que Jéricho, seulement 35 km à l'est, reçoit à peine 120 mm de pluie. Là où il n'existait pas de sources, l'eau était conservée dans des citernes qui n'étaient pas suffisantes pour garantir une agriculture florissante dans les zones plus arides. C'est seulement à la fin du II[e] millénaire

av. J.-C. que la technique permit de réaliser des citernes imperméables et de pouvoir ainsi habiter ces espaces où les précipitations estivales sont presque absentes.

On voit l'extrême contraste de cette terre : du climat subtropical de la plaine côtière, nous passons à celui typiquement méditerranéen de la région montagneuse du centre, pour ensuite descendre aux régions semi-désertiques du fossé jordanien et remonter, après quelques dizaines de kilomètres, vers le haut plateau fertile de la Jordanie. Le problème de l'eau était crucial pour les habitants d'Israël : la dépendance presque exclusive de l'eau pluviale transformait les fréquentes périodes de sécheresse en vrais désastres pour l'agriculture. Les chercheurs estiment néanmoins que le climat palestinien durant le II^e^ millénaire av. J.-C. était moins torride et plus pluvieux que celui d'aujourd'hui.

La grande variété de la zone géographique – désert, montagne, plaine fertile – unie à la grande diversité des climats constitue un élément important pour comprendre bien des événements politiques et sociaux d'Israël. Aujourd'hui encore, la géographie de la région permet d'expliquer une partie des problèmes – dont le problème vital de l'eau – dans cette partie de monde[2].

2 On peut compléter ces données avec O. ARTUS, *La géographie de la Bible*, Cahier Évangile, n° 122, Paris, 2002.

CHAPITRE PREMIER

Problèmes de méthode

J'ai décidé, moi aussi, après m'être informé exactement de tout depuis les origines, d'en écrire pour toi l'exposé suivi, excellent Théophile, pour que tu te rendes bien compte de la sûreté des enseignements que tu as reçus. (Lc 1,3-4)

Abordant l'étude de l'« histoire d'Israël », le lecteur de la Bible risque bien vite de se trouver dans l'embarras : en effet, il a souvent à l'esprit non pas « l'histoire », mais « les histoires » racontées par la Bible, de la création aux patriarches, du roi David aux prophètes, et jusqu'aux « histoires » à propos de Jésus. L'arrière-fond de ces épisodes bibliques est généralement assez nébuleux, au point que souvent on est tenté de penser qu'il s'agit de fables ou de légendes. En outre, ce même lecteur est souvent peu formé pour aborder les questions historiques. À propos de l'historicité de la Bible, il en reste facilement à une problématique assez simple : l'épisode raconté dans la Bible a-t-il réellement eu lieu ou non ? Le plus souvent, si la réponse est négative ou si un doute subsiste, c'est toute la Bible qui risque d'être mise en question.

Il n'est pas possible dans ce bref chapitre de discuter le problème de la vérité de la Bible. Rappelons simplement que cette vérité n'est pas d'abord d'ordre historique (« la Bible serait vraie parce qu'elle raconte des faits réels ») mais d'ordre salvifique (comme le rappelle la Constitution conciliaire *Dei Verbum*). Il est indispensable

toutefois, dans ce chapitre initial, de proposer quelques considérations de méthode, ce qui nous permettra par la suite de présenter, de façon plus adéquate, les données fondamentales de l'histoire d'Israël.

En 1932, parut en Italie l'*Histoire d'Israël* de G. Ricciotti, vite connue au-delà des frontières par ses différentes traductions[1]. Dans cet ouvrage, l'auteur se contentait de paraphraser le texte biblique, l'enrichissant, là où c'était possible, de matériaux, textes et documents en provenance du Moyen-Orient antique. Il donnait ainsi l'impression que l'histoire d'Israël s'identifiait de fait avec l'histoire racontée dans la Bible. Cette façon de considérer les textes bibliques comme fondamentalement historiques et de les étayer par l'utilisation de preuves archéologiques est typique de ce qu'on appelle parfois l'« école américaine ». Cette école s'est développée dans l'après-guerre 40-45, à la suite des travaux de l'archéologue américain W.F. Albright. Le livre de J. Bright sur l'*Histoire d'Israël*, publié pour la première fois en 1959, en est un des meilleurs exemples[2]. Leurs prises de position sont connues du grand public, par exemple, grâce au livre à succès de W. Keller, *La Bible arrachée aux sables*, paru en allemand en 1955 et toujours largement diffusé[3].

Toutefois durant ces dernières années, se sont développées des positions beaucoup moins optimistes quand à l'historicité du texte biblique. On peut citer les travaux récents de G. Garbini, de M. Liverani, ou encore d'I. Finkelstein et N.A. Silberman. Leurs positions ne manquent pas d'ébranler les fondements apparemment solides des recherches précédentes. G. Garbini, par exemple, écrit : « Les récits qui se trouvent dans la Bible hébraïque sont tout sauf historiques, et dès lors il est vain de vouloir y chercher une idée historique »[4]. À propos de nombreux récits bibliques, l'orientaliste italien M. Liverani parle d'« une histoire inventée » (*una storia inventata*) en ses différentes périodes : les patriarches, la conquête de la terre, les Juges, le royaume uni[5]. De même, selon Finkelstein et

1 G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, 2 vols, Turin, 1932, traduction française par P. Auvray (1938).

2 J. BRIGHT, *A History of Israel*, Philadelphie/Londres, 1981.

3 Le livre dont le titre allemand est *Et pourtant, la Bible a raison* (*Und die Bibel hat doch recht*) vient d'être réédité dans une collection de poche : W. KELLER, *La Bible arrachée aux sables*, Paris, 2005.

4 G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia, 1986, p. 248.

5 M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, Bari, 2005[4], *passim*.

Silberman, la saga historique que nous conte la Bible « est le brillant produit de l'imagination humaine »[6]. Même un auteur aussi modéré que J. Alberto Soggin, auteur d'une importante histoire d'Israël, dont la première édition remonte à 1984, affirme à propos des patriarches, et sans partager les positions extrêmes de Garbini, que son intention n'est pas de « nier *a priori* la possibilité que certaines traditions soient anciennes et puissent donc être reliées à des époques proches des événements et des personnes dont elles traitent ». Mais dans l'état actuel de nos connaissances, souligne-t-il, il nous manque « la possibilité de procéder non seulement à un contrôle historique objectif, mais aussi à une vérification historico-comparative »[7]. De manière plus drastique, Soggin n'hésite pas à affirmer que « ce que nous savons sur les origines du peuple : patriarches, exode, conquête, apparaît plus que légendaire et le peu que nous réussissons à établir contredit plutôt que confirme les textes bibliques »[8].

D'un extrême à l'autre, il ressort de ce débat qu'il n'est plus possible aujourd'hui d'écrire une histoire d'Israël en se contentant de paraphraser la Bible : pour sortir de ce cercle vicieux, soulignons trois points qu'il faut toujours garder présents à l'esprit.

L'utilisation des sources extrabibliques

Par sources extrabibliques, nous entendons les documents écrits (papyrus, tablettes, inscriptions, etc.) provenant de sources externes à la Bible et relatives, d'une façon ou d'une autre, à l'histoire d'Israël. Nous commençons à disposer d'une documentation de ce genre, concernant divers aspects de l'histoire d'Israël, à partir des IX^e^-VIII^e^ siècles av. J.-C. Le grand problème pour l'historien est qu'avant ces dates on ne parle d'Israël que dans deux textes : la stèle du pharaon Merneptah qui remonte au XIII^e^ siècle av. J.-C. et la stèle de Mésha, roi de Moab, qui date du IX^e^ siècle av. J.-C.[9] On voit par là, d'une part, que si nous n'avions pas le texte de la Bible, nous ne connaîtrions que bien peu de choses sur Israël, au moins jusqu'à

6 I. FINKELSTEIN et N.A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée*, Paris, 2002, p. 11.

7 J.A. SOGGIN, *Histoire d'Israël et de Juda*, Bruxelles, 2004, p. 84.

8 ID., "La storiografia israelitica più antica", dans *La storiografia nella Bibbia. Actes de la XXVIII^e^ Semaine biblique*, Bologne, 1986. Un article particulièrement intéressant qui fait le point sur les différentes approches.

9 Cf. *infra*, pp. 30 et 60, pour ces deux textes.

l'époque de la monarchie et, d'autre part, que ce que nous connaissons par les textes bibliques n'est guère vérifiable par d'autres sources. On peut dès lors se poser la question : pourquoi ne pas se fier tout simplement à ce que dit la Bible ? Le deuxième point à considérer, les données de l'archéologie, donne justement une première réponse négative à cette question.

Les données de l'archéologie

À côté des sources écrites, l'archéologie est, elle aussi, d'une grande utilité pour l'histoire d'Israël : elle permet de reconstruire, et donc de mieux comprendre, le milieu dans lequel la Bible est née et dont elle parle. Les données archéologiques ne sont pas toujours faciles à interpréter et souvent il n'est pas simple de faire la distinction entre l'opinion de l'archéologue et les données qu'il rapporte.

Parfois même l'archéologie ne donne pas les résultats espérés : le cas le plus retentissant est sans aucun doute celui de Jéricho dont les murs, dans l'état actuel des recherches, ne peuvent être ceux qui se sont effondrés au son des trompettes de Josué (Jos 6). De tels résultats peuvent choquer ceux qui se contentent d'une lecture superficielle de la Bible, mais paradoxalement ils sont précieux pour une meilleure intelligence du texte biblique. Quoi qu'il en soit, à plusieurs reprises, les résultats de l'archéologie contredisent ou, à tout le moins, ne confirment pas le récit biblique. La question est donc beaucoup plus complexe qu'on le pense à première vue.

L'interprétation de l'histoire dans la Bible

La Bible n'est pas un livre tombé du ciel, écrit par un auteur unique, à une époque bien déterminée : tout livre de la Bible a son histoire littéraire – souvent complexe ! – histoire d'une composition qui peut avoir duré plusieurs siècles. Cette affirmation peut sembler évidente. Elle ne saurait être oubliée : s'il est vrai que les parties les plus anciennes du Pentateuque, dans leur forme écrite, ne remontent pas au-delà du VIII[e] siècle av. J.-C., il y a donc un écart de plusieurs siècles avec les faits racontés[10]. Selon la chronologie la plus répandue,

10 Nous ne nous occuperons pas ici des problèmes souvent complexes liés à la composition et à la datation des textes bibliques, pour lesquels nous renvoyons aux ouvrages d'introduction à la Bible.

les patriarches par exemple se situent autour des XVIII[e]-XVII[e] siècles av. J.-C., soit au moins neuf à dix siècles avant la rédaction des premiers textes qui en parlent. L'exemple classique en est le passage de Gn 12,6, où il est dit que les Cananéens habitaient « *alors* » le pays. Il est clair que les Cananéens n'y habitaient plus, plusieurs siècles après les faits racontés, lorsque le texte fut écrit. Une telle distance temporelle entre les récits et les événements rend souvent impossible toute reconstitution historique. À cela s'ajoute le fait que l'auteur biblique relit les événements à la lumière des conditions sociales, politiques et religieuses de son temps. De plus, ce qui l'intéresse, c'est la signification théologique de cette histoire, soit précisément la « Parole de Dieu » qui est manifestée dans cette histoire. Nous sommes donc devant des textes qui traitent d'histoire, mais il s'agit d'une histoire interprétée. On ne sera pas surpris de découvrir que les récits ne concordent pas toujours matériellement avec les faits.

Quand commence l'histoire d'Israël ?

Reste une dernière question : quand faire commencer une histoire d'Israël ? Tout lecteur de la Bible, même s'il en est à ses débuts, sait que le commencement de l'histoire biblique, le récit des origines en Gn 1-11, n'est pas historique au sens propre. Il semble dès lors opportun de commencer avec l'étape suivante, celle des patriarches, comme le font certaines histoires d'Israël. Mais sur cette question aussi, il y a une grande diversité d'opinions. Certains auteurs commencent donc l'histoire d'Israël avec l'Exode ; d'autres par contre commencent avec la formation des douze tribus et l'entrée en Canaan ; d'autres encore commencent avec la période des Juges ; et d'autres enfin débutent avec la monarchie de David. En général, les histoires d'Israël récentes refusent toute tentative de reconstruire la phase précédant la monarchie. C'est ainsi que l'importante histoire de J.M. Miller et J.H. Hayes conclut le chapitre consacré aux origines d'Israël en affirmant « décliner toute tentative de reconstruire une histoire plus ancienne d'Israël » et l'ouvrage commence avec la période qui précède immédiatement la monarchie[11]. Dans la dernière édition de son histoire d'Israël, J.A. Soggin situe les règnes de David

11 J.M. MILLER et J.H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphie/Londres, 1986, p. 79.

et de Salomon dans la partie intitulée : « Les traditions sur la préhistoire du peuple d'Israël ». Pour Soggin, en effet, l'empire de David et de Salomon « soulève bien plus de problèmes que nous ne pourrons jamais en résoudre. Les sources qui s'y réfèrent sont toutes d'origine tardive et reflètent par conséquent les problématiques caractéristiques des époques postérieures de plusieurs siècles. [...] Nous préférons ne plus commencer l'étude de la période historique par l'empire de David et de Salomon : les problèmes en suspens sont trop nombreux et ne semblent guère près d'une solution »[12].

Ces quelques remarques suffisent pour faire comprendre que la question des origines d'Israël est un des points les plus difficiles et les plus débattus de l'histoire d'Israël. Comme nous l'avons déjà dit, le problème que l'historien doit affronter est le manque presque total de données pour la période qui précède la monarchie : l'unique source à notre disposition est la Bible elle-même, qui n'est pas un livre d'histoire. Notre point de départ sera donc un bref panorama des questions qui se posent à propos des origines d'Israël, en ayant toujours présent à l'esprit que nous devons soumettre au crible de l'analyse les textes bibliques, alors que nous ne pouvons demander à ces textes une réponse d'ordre purement historique. Les auteurs bibliques ont un projet historien, marqué d'une visée idéologique, mais leur objectif premier est d'ordre théologique : ils nous ont légué une « histoire sainte ».

Il nous faut garder présent à l'esprit chacun de ces points si nous voulons parvenir d'une manière ou d'une autre à construire un cadre satisfaisant pour l'histoire d'Israël. Et c'est grâce à ce cadre que le lecteur de la Bible pourra quitter le domaine de l'abstrait pour situer ce qu'il lit sur un arrière-fond concret : l'histoire d'un peuple qui s'appelle « Israël ».

12 J.A. SOGGIN, *Histoire d'Israël et de Juda*, pp. 56 et 57.

CHAPITRE II

Les origines d'Israël

« Mon père était un Araméen errant qui descendit en Égypte, et c'est en petit nombre qu'il y séjourna, avant d'y devenir une nation grande, puissante et nombreuse. Les Égyptiens nous maltraitèrent, nous brimèrent et nous imposèrent une dure servitude. Nous avons fait appel au SEIGNEUR le Dieu de nos pères. Le SEIGNEUR entendit notre voix. » (Dt 26,5-7)

Les Patriarches

Le livre de la Genèse présente Abraham comme un migrant, provenant de la cité d'Ur, dans le sud de la Mésopotamie. La chronologie de l'époque patriarcale est très discutée au point qu'Abraham a été situé par les chercheurs sur un axe temporel qui s'étend depuis le deuxième millénaire av. J.-C. jusqu'à l'époque de l'Exil (VI^e^-V^e^ s. av. J.-C.). L'opinion la plus commune le situe autour du XVIII^e^ siècle av. J.-C., dans cette période que l'archéologie appelle l'âge du Bronze Moyen II (entre 1900 et 1550 environ av. J.-C.).

Il s'agit d'une époque de relative prospérité pour la terre de Canaan[1] : les implantations se multiplient, en particulier dans la région côtière, dans les collines du Bas-Pays (la Shéphéla), entre les monts de Judée et la mer, et dans les vallées du nord, c'est-à-dire

1 Pour un bon panorama du Proche-Orient antique, on peut se reporter à P. GARELLI, J.-M. DURAND, H. GONNET, C. BRENIQUET, *Le Proche-Orient asiatique. Des origines aux invasions des Peuples de la mer*, Paris, 1997. On lira également avec profit, M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Bari, 1988 (en particulier les pp. 661-692 consacrées à Israël).

entité indépendante, liée de manière occasionnelle aux autres tribus, pour des motifs soit religieux (pèlerinage vers un sanctuaire unique), soit militaires (défense contre un ennemi commun). Les tribus qui se trouvent réunies, au-delà des liens ethniques, économiques et politiques, par la foi en un même dieu, YHWH, préfigurent ce groupement qui par la suite deviendra le peuple d'Israël.

De cette période des Juges, par-delà les traditions populaires à propos de personnages folkloriques comme Gédéon ou Samson, demeure l'image d'un Israël en cours de sédentarisation, non encore unifié en un seul peuple, et installé uniquement en certaines zones de Canaan. Les batailles dont le livre des Juges tout autant que celui de Josué sont constellés, conservent le souvenir de tensions avec les populations locales avoisinantes, spécialement les Philistins. Provoquées probablement par les heurts entre ces différentes entités, ces tensions, comme nous allons le voir au chapitre suivant, porteront les tribus à s'unifier et seront une des causes principales de la naissance de la monarchie.

CHAPITRE III

Les débuts de la monarchie

J'ai trouvé David mon serviteur,
je l'ai oint de mon huile sainte ;
pour lui ma main sera ferme,
mon bras aussi le rendra fort.
(Ps 89, 21-22)

La cause principale qui a poussé Israël à se donner un roi, à l'instar d'autres peuples du Proche-Orient ancien, est sans doute la pression exercée par les Philistins. C'est seulement depuis peu de temps que nous commençons à mieux connaître ce peuple, peut-être d'origine indo-européenne, en provenance de la mer Égée, et arrivé dans l'aire orientale de la Méditerranée au début de l'époque du Fer. Ils faisaient partie de ces envahisseurs que les textes égyptiens appellent « Peuples de la mer » et ont tenté, apparemment sans succès, d'envahir l'Égypte sous le règne de Ramsès III (*c.* 1190 av. J.-C.).

Les Philistins s'établirent dans la zone côtière qui se trouve au sud de l'actuelle Tel Aviv, formant la « Pentapole » philistine, une fédération de cinq villes comprenant Ashqelôn, Gat, Eqrôn, Ashdod et Gaza (Jos 13,3). Leur influence fut beaucoup plus importante que l'étroitesse de leur territoire le laisserait supposer (cf. carte n° 2). La présence des Philistins est attestée dans les collines de Judée, et jusque dans les montagnes de Galilée. Des installations philistines ont même été trouvées au-delà du Jourdain. Leur supériorité mili-

taire est rappelée par la Bible : le texte de 1 S 13,19-22 souligne qu'ils possédaient le monopole du fer, lequel garantissait une position avantageuse, non seulement au plan militaire (face à des soldats équipés d'armes en bronze), mais aussi au plan économique.

La pression militaire philistine est d'ailleurs compréhensible : il s'agit d'une population à peine arrivée, et donc en phase d'expansion, ce qui entraînera des heurts avec les populations locales, y compris les tribus israélites. Bien connus dans la Bible, les Philistins y deviennent l'ennemi public numéro un, au moins durant la première phase de l'époque monarchique.

Le texte biblique de 1 S 4 sert d'introduction aux événements qui donneront naissance à la monarchie, à la suite d'une défaite militaire qui a laissé le souvenir d'une catastrophe nationale : la défaite des Israélites, près d'Apheq, une ville de la plaine côtière au nord-est de l'actuelle Tel Aviv. Le signe le plus tragique de cette défaite est la capture de l'arche de l'alliance, symbole de la présence même du Dieu d'Israël. Au-delà de l'historicité possible d'un tel épisode – particulièrement le fait de l'existence de l'arche –, le récit de la bataille d'Apheq constitue un des indices selon lequel la monarchie israélite aurait pris naissance dans un contexte politique et géostratégique de grande instabilité. C'est en effet juste après la bataille d'Apheq que le texte biblique introduit le personnage de Saül.

Saül : le peuple se donne un roi

Originaire d'un modeste clan de Benjamin, Saül se présente d'une part comme le successeur de ces chefs charismatiques que nous avons rencontrés à l'époque des Juges : Saül est choisi par un prophète, Samuel, et il reçoit l'onction royale qui en fait l'élu du Seigneur (1 S 10,1). On notera la présence de Samuel. Le roi a besoin d'être légitimé par le prophète, qui à son tour est présenté comme le dernier des juges (1 S 12). D'autre part, Saül est présenté comme le premier roi d'Israël, dont l'autorité est renforcée par les victoires qu'il réussit à remporter sur les Philistins et les Ammonites (voir les différents épisodes en 1 S 11 et 13-14).

Historiquement, nous avons peu d'informations sur Saül et ces maigres connaissances sont limitées au texte biblique car nous ne disposons d'aucune autre source. 1 S 13,1 déclare que son règne fut très bref, peut-être inférieur à deux ans. En comparaison des règnes qui suivront, celui de Saül ne peut guère être considéré comme tel : il lui manque une capitale, un semblant de gouvernement, une véritable armée de métier, et surtout un minimum d'organisation politique. De plus, le territoire est limité à la petite région montagneuse de la Cisjordanie centrale, entre la Judée et la Samarie.

Selon la Bible, le premier véritable conflit avec les Philistins se termine par la bataille de Gelboé, une montagne au nord-est de la Samarie. Cette bataille dramatique – que l'on peut dater de *c.* 1010 av. J.-C. – entraînera la mort de Saül. Le texte biblique anticipe théologiquement l'issue de cette bataille en 1 S 28. L'esprit du prophète Samuel y apparaît à Saül – qui l'avait évoqué par l'intermédiaire d'une nécromancienne – et lui annonce sa ruine : « le SEIGNEUR livrera, avec toi, Israël aux mains des Philistins ; demain, toi et tes fils, vous serez avec moi » (1 S 28,19). Le récit centre l'attention non pas tant sur l'aspect historique que sur l'aspect théologique. Déjà en 1 S 15, le rejet de Saül était motivé par son péché, c'est-à-dire son refus de reconnaître l'autorité de YHWH et celle de son prophète, Samuel. Rappelons ici que, dans l'histoire de Saül, on trouve des textes explicitement antimonarchistes, textes qui reflètent, à l'intérieur même de la Bible, l'existence de courants hostiles à la monarchie. Nous reviendrons sur cet aspect à la fin du chapitre.

L'histoire de Saül telle que nous la lisons dans le texte biblique est liée à celle de David. Cette histoire est le fruit de réflexions ultérieures : Saül y est présenté comme un mauvais roi, comme un homme atteint de troubles psychiques et qui veut attenter à la vie de son jeune écuyer David, dont il est terriblement jaloux. « Tout ceci n'est cependant pas de l'historiographie [...]. Les quelques éléments qui semblent historiquement documentés nous orientent vers un Saül bien différent : un commandant qui, grâce à quelques opérations militaires bien conduites, semble être parvenu à repousser en premier lieu la menace ammonite sur le front est, puis à libérer le haut plateau de l'occupation philistine et à neutraliser les populations ennemies qui y résidaient »[1].

L'opposition entre Saül et David, fortement théologisée par le rédacteur des livres de Samuel, exprime le contraste entre l'élu de Dieu, David, et son antagoniste. D'un point de vue historique, ce contraste s'insert dans des tensions évidentes et des rivalités passionnées autour de Saül, peu avant et juste après sa mort, pour garantir sa succession.

1 J.A. SOGGIN, *Histoire d'Israël et de Juda*, Bruxelles, 2004, p. 195.

David, le fondateur (*c.* 1010-970)

David est une des figures centrales de l'Ancien Testament, le personnage par lequel Israël va naître comme nation. Le nom « David » (qui signifie semble-t-il « bien-aimé ») figure quelque 1 085 fois dans la seule Bible hébraïque, soit en troisième lieu après deux autres noms propres, YHWH et Israël.

En contraste avec la fréquence des occurrences du nom « David » dans le texte biblique, que ce soit dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament, les sources extrabibliques et l'archéologie sont muettes. Si nous ne disposions pas du texte biblique, nous ne saurions rien de David[2]. La Bible nous rapporte deux cycles importants de récits : les récits de l'accession au trône (1 S 16-2 S 4) et l'histoire de la succession de David (2 S 9-1 R 2)[3]. Le premier cycle raconte les nombreux démêlés de David avec Saül et comment il est parvenu à devenir roi, suite à la mort de Saül à Gelboé. Le second récit est centré sur la révolte d'un des fils de David, Absalom, et dans sa partie finale sur les intrigues qui porteront au pouvoir un autre fils, Salomon. Au milieu de ces deux ensembles narratifs, une brève section rapporte des épisodes liés à l'arche de l'alliance (2 S 6) et l'importante prophétie de Natân concernant la dynastie davidique (2 S 7). Ces chapitres constituent de petits « romans historiques » qui incorporent des éléments anciens provenant vraisemblablement des annales royales et qui constituent des textes de propagande politique. À plusieurs reprises, on note l'intérêt théologique du rédacteur, intérêt encore plus évident dans l'histoire de David reprise en 1 Ch 10-29, texte composé durant l'époque postexilique. Il vaut la peine de remarquer que, dans tous ces récits, la figure de David n'est certainement pas idéalisée : ses fautes et ses défauts sont racontés de manière explicite (par exemple l'histoire de Bethsabée en 2 S 11-12), sans qu'il y ait aucune glorification indue du personnage.

2 En 1993, on a découvert à Tel Dan (*Tell el-Qadi*), près des sources du Jourdain, une inscription attribuée à Hazaël, roi de Damas (cf. 2 R 8,28), et datée des années 850 av. J.-C. Selon une reconstitution de la stèle, le roi araméen se vante d'avoir éliminé un roi de la « maison de David » (*byt dwd*). Ce serait le plus ancien témoignage non biblique de l'existence de David et de sa dynastie.

3 L'existence d'une chronique ancienne de la succession fait aujourd'hui l'objet de nombreuses discussions. On peut penser que le récit de 2 S 10-20 constitue une « biographie théologique » qui reprend l'histoire du roi David et les conséquences de son péché (chap. 11-12).

Le contexte historique de l'accession de David au pouvoir est celui du recul de la puissance égyptienne, à partir de la fin du règne de Ramsès III (*c.* 1206-1175 av. J.-C.), alors que l'empire assyrien est encore loin d'avoir atteint son expansion maximale. La situation géopolitique est donc favorable à la naissance d'un royaume comme celui de David, qui forme comme un État tampon entre la superpuissance égyptienne et l'empire assyrien.

David est originaire de Bethléem, un petit bourg à une dizaine de kilomètres au sud de Jérusalem, dans les monts de Judée (cf. carte n° 2). Le premier livre de Samuel le présente comme un jeune berger, qui est choisi par le prophète Samuel et qui entre au service du roi Saül comme écuyer. Le récit célèbre du combat avec Goliath, un géant philistin, dépeint David comme un jeune preux. Présenté à Saül, dont il devient le gendre, il sera bientôt son rival et sera contraint à fuir la jalousie d'un roi névrotique et soupçonneux. Nous ne sommes plus en mesure d'évaluer l'historicité de ces épisodes qui témoignent d'amplifications populaires et de relectures ultérieures. Il est probable qu'il faut envisager David comme un chef de bande, poursuivi par Saül qu'il cherchait à supplanter (1 S 27). Avec l'appui des Philistins, dont il est devenu l'allié, David réussit assez vite à conquérir le pouvoir au sud, jusqu'à devenir roi de Juda à Hébron (2 S 2,4). Avec la mort de Saül, la situation tourne à l'avantage de David qui, toujours appuyé par les Philistins, peut s'emparer du pouvoir sur le reste d'Israël, c'est-à-dire les tribus du Nord. Pour la première fois, le sud du pays – Juda – et le nord – Israël – se trouvent unis sous un même souverain, une union qui ne durera pas bien longtemps.

Une des premières entreprises de David, vers l'an mille, fut de conquérir Jérusalem, une des nombreuses cités-États cananéennes, dont il fait sa capitale (2 S 5). Le transfert de l'arche de l'alliance, signe de la présence du Dieu d'Israël, est le signe le plus clair de la consécration de la cité comme capitale du royaume (2 S 6). La raison en est claire : Jérusalem est une ville neutre, ni israélite, ni judéenne, un choix d'autant plus intelligent que le lieu jouit d'une excellente position géostratégique. L'archéologie ne révèle aucune construction particulière durant cette période : Jérusalem est une modeste cité de dimension extrêmement restreinte, limitée à la partie méridionale de la colline de l'Ophel (cf. carte n° 8).

La montée de David sur le trône suscite naturellement des conflits avec ses anciens alliés philistins, qui sont vaincus au cours de deux campagnes (cf. 2 S 5,17-21.22-25). D'autres campagnes militaires conduites par David à l'intérieur et en dehors de son petit

royaume en consolident les fondements et lui permettent d'assumer une position de force sur les états voisins (Moab, Ammon, Édom, royaumes araméens, etc.). On peut se demander si le règne de David s'est réellement étendu sur ces royaumes frontaliers. Nous n'en avons de toute façon aucune trace. Il est probable qu'il y ait eu des campagnes de sécurisation des frontières en direction de la Galilée au nord, vers le haut plateau transjordanien à l'est et le désert du Négeb au sud, mais le royaume de David ne devait pas dépasser de beaucoup les confins de la montagne de Judée.

Parallèlement à l'expansion territoriale, prend naissance une structure administrative centralisée : nous possédons une liste des fonctionnaires de David, donnée deux fois en 2 S 8,16-18 et 20,23-26. Il y a là une nouveauté importante pour un peuple habitué à une structure tribale bien différente. Un ensemble de tribus se trouve pour la première fois en train de former un État, sur le modèle des autres royaumes du Proche-Orient.

Ce qu'on appelle l'histoire de la succession, l'autre grand cycle davidique, témoigne de l'existence de tensions et de conflits internes. En particulier, le texte biblique décrit longuement la révolte du troisième fils, Absalom (2 S 13-19). De telles tensions, parfois réduites à de simples rébellions locales, sont l'indice de l'existence de véritables courants antimonarchistes (cf. 1 S 8). Un autre motif de conflit est l'existence de fortes divergences entre les tribus du Nord et celles du Sud, divergences qui, après Salomon, se transformeront en rupture ouverte.

Le texte biblique souligne volontiers la dimension religieuse du règne de David. David serait ainsi l'initiateur de la centralisation du culte qui voit son apogée avec la construction du Temple de Jérusalem, achevée sous le règne de son fils, Salomon. Il convient d'éviter deux positions extrêmes : d'une part, de manière fondamentaliste, voir la religion d'Israël comme une réalité fixée et définie depuis l'époque de l'Exode ; d'autre part, affirmer que c'est seulement avec l'Exil que naît le vrai yahvisme. Il convient dès lors de renoncer à l'image d'un David, fidèle défenseur de l'unicité de YHWH[4] : un

4 Pourquoi David a-t-il transféré l'arche d'alliance à Jérusalem mais n'a-t-il pas construit le temple ? Le texte de 2 S 7 donne une réponse théologique à cette question, mais d'un point de vue historique, il est vraisemblable que David n'a pas construit de temple pour la simple raison qu'il y avait déjà un temple dans la cité des Jébuséens. À propos de la religion de David, Soggin parle, non sans une pointe d'exagération, de « syncrétisme d'état », l'objectif étant d'unifier au plan religieux les diverses populations du royaume. Cf. J.A. SOGGIN, *Histoire d'Israël et de Juda*, pp. 214-217.

simple regard sur la liste de ses fils en 2 S 3,2-5 et 5,14-16 montre qu'une bonne partie des dix-sept noms sont d'origine cananéenne et que nombre d'entre eux sont des noms théophores avec référence au dieu *'El*, le dieu principal du panthéon cananéen. Il en sera de même avec Salomon. Deux seulement des fils de David, Adonias et Shephatya, portent des noms expressément yahvistes[5]. La tendance au syncrétisme est si forte que le combat des prophètes contre le maintien de pratiques religieuses « cananéennes » se prolongera jusqu'à l'époque de l'Exil.

L'importance de la figure de David est beaucoup plus qu'historique. De nombreux psaumes lui seront attribués au point d'en faire un modèle de foi. Il est le fondateur d'une dynastie dans laquelle la Bible voit l'accomplissement de la promesse divine : « Ta maison et ta royauté subsisteront à jamais devant moi ; ton trône sera affermi à jamais » (2 S 7,16). David devient ainsi une figure messianique (cf. Ps 2 et 110), au point que Jésus lui-même pourra être appelé « Fils de David » (Mt 9,27 ; Rm 1,3).

Salomon ou la royauté idéale (*c.* 970-931)

Le texte de 1 R 1-11 décrit le règne de Salomon comme l'âge d'or de la royauté en Israël. Salomon y est présenté comme l'homme le plus sage ayant jamais existé sur la terre, comme le plus riche et le plus grand parmi tous les rois, avant et après lui :

> *« Voici que je fais ce que tu as dit : je te donne un cœur sage et intelligent comme personne ne l'a eu avant toi et comme personne ne l'aura après toi. Et même ce que tu n'as pas demandé, je te le donne aussi : une richesse et une gloire comme à personne parmi les rois après toi durant tous les jours. »* (1 R 3,12-13)[6]

Selon 1 R 10,23, « le roi Salomon surpassa en richesse et en sagesse tous les rois de la terre ».

Selon 1 R 5,1-4, le royaume de Salomon aurait couvert « toute la Transeuphratène », s'étendant depuis l'Euphrate jusqu'à la frontière égyptienne. Il s'agit là de frontières idéales qu'Israël n'a jamais eues comme telles[7]. De la même façon, la renommée de la sagesse de

5 Adonias, hb. *'Adoniyyah*, « Mon Seigneur, c'est Yah » et Shephatya, hb. *Shephat-Yah*, « Yah a jugé ».

6 Voir aussi des textes du Nouveau Testament comme Lc 12,27.

7 Ces frontières, depuis l'Euphrate jusqu'à l'Égypte, de Thapsaque (hb. *Tipsah*, à 150 km au nord de Palmyre) à Gaza, correspondent à la satrapie de Transeuphratène telle qu'elle existera à l'époque perse (cf. carte n° 5).

Salomon fit mettre sous son patronage des livres comme le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste (ou Qohélet), les Proverbes et jusqu'au livre de la Sagesse, bien qu'il s'agisse d'œuvres écrites par des auteurs très divers, et datant d'époques postérieures (ainsi du livre de la Sagesse qui fut écrit en grec à la fin du Ier siècle av. J.-C.).

Les données du premier livre des Rois ne sont pourtant pas sans valeur, d'autant plus que 1 R 11,41 mentionne un « livre des Actes de Salomon ». S'il a existé, ce livre devait être une sorte de chronique officielle du règne, probablement une des sources anciennes du texte actuel. Il n'en reste pas moins que la présentation de Salomon en 1 R 3-11 ne correspond pas à la réalité historique. Les données factuelles ont été largement amplifiées et théologisées par le rédacteur et de nombreux indices invitent à « redimensionner » l'image de ce Salomon incontestablement idéalisé.

Dixième fils du roi, issu d'une relation illégitime de David avec Bethsabée, Salomon n'était pas l'héritier au trône. Le début de l'histoire, en 1 R 1-2, décrit la manière dont il a consolidé son pouvoir et organisé l'élimination progressive et sanglante des prétendants au trône. Le texte biblique tente de justifier cette série d'assassinats politiques (Adonias, Joab, Shiméï) au terme desquels Salomon reçoit finalement la ratification divine : durant la nuit, le Seigneur lui apparaît en songe dans le sanctuaire de Gabaôn (1 R 3). Nous avons ici la légitimation théologique de la montée sur le trône de Salomon, mise par écrit – comme on peut le supposer – une fois que les choses sont accomplies.

Une grande partie du récit biblique (1 R 5,15-9,25) est consacré à la construction du Temple de Jérusalem qui restera le monument le plus important d'Israël jusqu'à sa destruction par les Babyloniens au temps de l'Exil. Il ne nous est plus possible de connaître dans le détail le plan de l'édifice salomonien. Construit au milieu d'une enceinte qui délimitait une grande cour découverte où étaient offerts les sacrifices, il devait être de structure tripartite avec un vestibule, une salle de culte, et enfin une *cella* constituant le Saint des Saints, où était déposée l'arche d'alliance. Le modèle n'était pas différent de celui des temples connus dans le monde cananéen et syro-phénicien. Le livre des Rois rappelle que la construction du Temple de Jérusalem fut achevée, outre le travail des architectes et des ouvriers israélites, grâce à l'appui d'ouvriers spécialisés et d'artisans phéniciens, payés directement au roi de Tyr (cf. 1 R 5,15-32 ; 7,13-14).

Salomon est décrit comme un prêtre qui offre des sacrifices (1 R 9,25) et qui prie pour tout le peuple (1 R 8,22). Le Temple deviendra bien vite le centre du culte pour tout Israël, l'emportant peu à peu sur les sanctuaires locaux. Des textes comme Dt 12,2-12 démontrent néanmoins que, même à l'époque monarchique, le culte en d'autres sanctuaires n'était pas complètement supprimé. Comme pour David, on peut penser que Salomon ne fut pas vraiment un champion du monothéisme yahviste :

> *Salomon suivit Astarté, la divinité des Sidoniens, et Milkom, l'abomination des Ammonites. Il fit ce qui déplaît à YHWH et il ne lui obéit pas parfaitement comme son père David. C'est alors que Salomon construisit un sanctuaire à Kemosh, l'abomination de Moab, sur la montagne à l'orient de Jérusalem, et à Milkom, l'abomination des Ammonites. Il en fit autant pour toutes ses femmes étrangères, qui offraient de l'encens et des sacrifices à leurs dieux.* (1 R 11,5-8)

Ces quelques lignes sont explicites. D'un point de vue historique, il ne faut pas imaginer la déviation religieuse d'un Salomon vieillissant, poussé à l'idolâtrie par ses nombreuses femmes, presque toutes païennes. Le texte reflète en réalité la situation de l'époque salomonienne : on n'y connaît pas encore le monothéisme strict qui sera affirmé par la suite.

À côté du Temple, Salomon construisit le palais royal, autour duquel se développa tout un système administratif bien plus complexe que celui de David (voir les listes des grands officiers et fonctionnaires rapportées en 1 R 4,1-6.7-19). On peut noter que Salomon mit treize ans pour bâtir son palais, durée bien supérieure à celle de la construction du Temple (1 R 6,38-7,1).

La création d'une classe de fonctionnaires préposés à la cour royale et au gouvernement du pays amènera la création d'écoles pour la formation de scribes pour l'administration publique. C'est dans ces écoles – dont l'existence demeure hypothétique – que verront le jour les premiers écrits de sagesse en Israël, comme par exemple les parties les plus anciennes du livre des Proverbes.

Deux caractéristiques de l'administration, au temps du roi Salomon, constituent une nouveauté pour Israël :

- l'institution d'un système de taxation (1 R 4,7), fondement de tout gouvernement, sur le principe d'une division du royaume en douze districts ;
- la mise en place de la corvée : il s'agit de travaux publics obligatoires auxquels tous les habitants du royaume, et non seulement les esclaves ou les prisonniers, étaient soumis pour le

compte du roi (1 R 5,27-30). En cela, Salomon agit comme les autres souverains de son temps, à commencer par les pharaons égyptiens. Le mécontentement créé par l'instauration de la corvée sera d'ailleurs une des causes qui déclenchera la révolte et la division du royaume à la mort du roi (1 R 12,1-19).

Une autre caractéristique de la monarchie salomonienne, rappelée par les textes bibliques, est le programme de constructions entreprises par le roi. Au plan archéologique, nous sommes dans ce domaine mieux informés qu'il y a quelques années : des restes de murs, datant probablement de l'époque salomonienne, ont été retrouvés lors de fouilles faites à Jérusalem et des traces de cette même période auraient été découvertes dans les localités de Gézer, Haçor et Megiddo. 1 R 9,15 affirme que Salomon « construisit » ces villes. Il est probable qu'il faille comprendre qu'il les « reconstruisit » ou « renforça » ce qui existait déjà. Une caractéristique architecturale, généralement attribuée au règne de Salomon, est ce qu'on appelle la « porte à tenailles », un type de porte construite à l'entrée principale des murs de la ville comprenant à l'intérieur un emplacement pour un corps de garde. Les vestiges archéologiques de cette époque ne sont toutefois pas nombreux et invitent à penser que le royaume salomonien ne devait pas dépasser les frontières fixées par David. Il s'agit donc d'un royaume relativement petit. Mais pour la première fois, nous commençons à disposer de repères datables, ce qui constitue une différence appréciable avec la période précédente durant laquelle, d'un point de vue archéologique, il était impossible de repérer la moindre trace d'un groupe ou d'un État appelé Israël.

Salomon est également présenté comme un roi qui encouragea les relations commerciales avec les pays voisins, entreprises dont il faut signaler la nouveauté. On mentionne une flotte à Éçyôn-Gébèr, sur la mer Rouge, bien que nous ne soyons pas en mesure de préciser l'endroit exact où aurait mouillé cette flotte (née d'une entente avec le roi de Tyr selon 1 R 9,26-27). On parle d'échanges avec la Phénicie pour des produits agricoles (grain, huile), des bois précieux et des produits artisanaux (1 R 5,24-25), ainsi que de caravanes venues d'Arabie (1 R 10,1-2), de transactions de chars de guerre et de chevaux (1 R 10,26-28). Cela témoigne des horizons atteints par ce petit royaume et des contacts établis avec les peuples environnants.

Les sages d'Israël commencent à développer leurs propres idées et conceptions, spécialement par le biais de contacts avec les autres cultures, traditions de Babylone et surtout modèles égyptiens.

Le texte biblique brode sur ces contacts en mentionnant le mariage de Salomon avec « la fille de Pharaon », un pharaon qu'il est bien difficile d'identifier (1 R 3,1). Pour qui connaît l'histoire égyptienne, l'épisode est étrange : aucune autre source, y compris égyptienne, n'en parle et de plus un tel usage est étranger aux habitudes des pharaons. Quoiqu'il en soit, le texte veut montrer que, contrairement à David, Salomon a atteint une position de pouvoir et de prestige plus par la diplomatie et les contacts commerciaux que par les guerres. Les épisodes militaires occupent une part minime dans le texte de 1 R 1-11.

Les dernières années de règne sont moins idylliques : 1 R 9,10-14 parle de difficultés économiques qui contraignent Salomon à céder au roi de Tyr vingt villes de Galilée septentrionale en paiement de ses dettes. Les frontières du royaume sont de moins en moins sûres, alors que les États amis et alliés commencent à prendre distance. La montée en puissance de l'Égypte à partir du pharaon Sheshonq I[er] (*c.* 945-921) doit être considérée comme une des causes du déclin. Il faut également tenir compte de difficultés internes, dues aux taxations excessives et à l'obligation de la corvée, tensions qui exploseront dès la mort du roi et amèneront la révolte des tribus du Nord, sous la conduite de Jéroboam (1 R 11,26-40). Une fois divisé, le royaume ne retrouvera plus jamais son unité jusqu'à l'époque maccabéenne au II[e] siècle av. J.-C.

Caractéristiques de la monarchie israélite

Dans le cadre général de l'histoire d'Israël, la monarchie israélite peut être considérée comme un phénomène secondaire[8]. Le royaume uni fut de brève durée, guère plus d'un siècle (avec Saül – David – Salomon). Le royaume du Nord a résisté environ deux siècles (jusqu'en 722 av. J.-C.), et celui du Sud n'a duré qu'un siècle et demi de plus, jusqu'à l'exil babylonien (586 av. J.-C.). Dans l'ensemble du Pentateuque, parmi toutes les lois qui règlent la vie d'Israël, un seul texte se réfère au roi : il s'agit de Dt 17,14-20. De façon significative, cette « loi du roi » ne prescrit pas les devoirs des

8 Pour approfondir la question, on peut se référer à l'ouvrage collectif, *Bible et royauté,* Cahier Évangile, n° 83, Paris, 1993. On trouvera également une bonne description de la fonction royale dans R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, Paris, 1958, pp. 155-194.

sujets vis-à-vis de leur roi, mais bien ceux du roi vis-à-vis de ses sujets. Comparé aux autres royautés de l'époque, le pouvoir du roi en Israël et en Juda est relativement limité.

Extérieurement, les caractéristiques de la monarchie israélite ne diffèrent guère de celles des autres monarchies du Proche-Orient antique. D'une part, le roi est souvent au sommet d'une organisation étatique complexe et, d'autre part, il est considéré comme une figure sacrée. On est roi « par la grâce de Dieu ». Ce caractère sacré de la monarchie est commun à tout l'ancien Orient, de manière plus forte en Égypte où le Pharaon est considéré comme un dieu, et moindre dans le monde babylonien où le souverain est toujours désigné par Dieu « pour la royauté sur l'univers ». Dans la Bible, les rois sont eux aussi choisis par Dieu. Cela vaut explicitement pour Saül et David, tous deux désignés par le prophète Samuel, tout autant que pour Salomon qui ne prend le pouvoir qu'après avoir reçu la légitimation divine à Gabaôn (cf. 1 R 3).

Le caractère sacral de la royauté est plus explicite dans le royaume de Juda que dans le Nord qui avait une autre conception du pouvoir royal. Quoi qu'il en soit, l'instabilité politique caractérisera le Nord, alors qu'un principe dynastique semble régler la succession au trône en Juda. Dans le texte-clef de l'idéologie royale, la prophétie de Natân à David (2 S 7), le roi est adopté par YHWH et considéré comme son « fils » (cf. aussi Ps 2,7 et 89,27), mais il ne sera jamais divinisé à la manière du pharaon. Le roi est le « serviteur » du Seigneur (2 S 7,5.8 ; 1 R 8,24 ; Ps 18,1 ; etc.) et il reçoit l'onction par le prêtre en signe de cette consécration (1 R 1,39 ; 2 R 11,12). Le terme hébreu *mashiah* signifie précisément « oint », c'est-à-dire « consacré ». Se rapportant originellement au roi actuel, le terme en viendra par la suite à désigner le roi à venir, le *Messie*.

Ce caractère sacré de la monarchie israélite est fondamental : le roi est choisi par Dieu pour être le garant du bien-être du peuple. Il faut dès lors souligner l'importance du lien qui unit le roi et Dieu, et plus spécialement le fait que le roi reste soumis à la parole du Seigneur. C'est pour cette raison que la parole prophétique va acquérir une telle importance en Israël. Le prophète est vraiment le « porte-parole » de Dieu et le roi est le premier destinataire de cette parole. Cette dualité formée par le pouvoir royal et sa conscience critique, le prophète, n'est sans doute pas propre à Israël, mais elle constitue certainement une des caractéristiques les plus significatives de son histoire.

Rappelons que si le prophétisme entrera souvent en conflit avec la monarchie, il ne dirigera jamais sa critique contre l'institution royale comme telle, mais s'y opposera dans la mesure où la royauté ne réalise pas ce qu'elle signifie. Il en est déjà ainsi dans l'histoire de la succession de David : bien que le récit ne cherche nullement à cacher les fautes du roi, souvent graves, il ne remet pas en question le principe même de l'institution monarchique.

La figure du roi en Israël est en bonne partie semblable à celle des autres pays du Proche-Orient ancien. Le principe dynastique et l'intronisation du nouveau roi trouvent des modèles chez les peuples voisins : le « protocole » royal, le document officiel de l'intronisation du pharaon Thoutmès III (*c.* 1468-1436), présente des parallèles avec le rituel israélite du couronnement (par exemple le récit d'intronisation de Joas en 2 R 11,12-20) et avec le texte du Ps 110, un psaume qui fait allusion aux rites de l'intronisation. Les caractéristiques sacrales – que nous venons de relever – selon lesquelles le roi entretient un rapport spécial avec Dieu en font un médiateur du salut. C'est lui qui délivre des ennemis extérieurs. Plus que cela, c'est lui qui est le garant du droit et de la justice, c'est-à-dire cette situation d'amitié entre Dieu et Israël qui permet de vivre dans le *shalom*, terme aux connotations multiples qui évoque tout à la fois la paix, le bien-être, la tranquillité, l'ordre, un état de relations correctes entre les hommes, ainsi qu'entre l'homme et Dieu. Le roi est vu comme le défenseur et le « sauveur » de son peuple, le garant de la justice et du bien-être (cf. Ps 72 et 101).

Le roi est aussi un chef militaire, comme on peut le voir avec Saül déjà. David et Salomon créeront une véritable armée, introduisant le premier les mercenaires, le second la force de frappe de l'époque, les chars attelés. Toutes les autres prérogatives royales, la cour, le *harem* (celui de Salomon en 1 R 11,1-3 est devenu légendaire), le système administratif, etc., ne sont en réalité pas différentes de celles des autres cours orientales. Ainsi le fait que des écoles de sagesse naissent dans un contexte monarchique correspond aux usages connus pour la formation des nouveaux scribes et fonctionnaires de la cour.

Comment dès lors expliquer la présence de passages antimonarchiques tels Jg 8,22-23 ; 1 S 8,7 ; 10,17-19 ; 12,20 ; etc. Il y a là un point sur lequel Israël se distingue des peuples voisins. On lit par exemple en 1 S 8,6-8 :

Cela déplut à Samuel qu'ils aient dit : « Donne-nous un roi, pour qu'il nous juge », et il pria le SEIGNEUR. *Mais le* SEIGNEUR *dit à Samuel : « Écoute la voix du peuple en tout ce qu'ils te diront, car ce n'est pas toi qu'ils rejettent, mais c'est moi qu'ils rejettent, ne voulant plus que je règne sur eux. Conformément à tout ce qu'ils ont fait depuis le jour où je les ai fait monter d'Égypte jusqu'à maintenant – ils m'ont abandonné et ont servi d'autres dieux, ainsi ils agissent également envers toi. »*

La plupart de ces passages appartiennent à ce qu'on appelle l'« histoire deutéronomiste » et furent composés ou repris après l'écroulement du royaume du Nord en 722 av. J.-C. ; d'autres datent même d'après l'exil babylonien, c'est-à-dire après la fin de la monarchie. *A posteriori*, la monarchie s'est révélée être un échec et avoir conduit le peuple à la ruine. On trouve une approche semblable dans les livres des Chroniques, écrits après le retour de l'Exil. L'auteur y relit l'histoire d'Israël, depuis le début de la monarchie jusqu'à son écroulement, selon une perspective théologique qui permet de juger les différents rois sur base d'un seul critère : ont-ils ou non « cherché le Seigneur » ? Pour le Chroniste, à l'exception de David, Ézéchias, Josias, et en partie Salomon, ce sont les souverains qui sont responsables de la ruine d'Israël et il n'hésite pas à voir dans l'attitude de la plupart des rois de Juda[9] la cause principale du désastre final, la chute de Jérusalem (2 Ch 10-36).

Il faut tenir compte d'un autre élément qui est au fondement même des textes antimonarchistes. L'argument est clairement exprimé en Jg 8,22-23 : à la proposition qui lui est faite de devenir roi, Gédéon répond, « le SEIGNEUR sera votre souverain ». On voit bien dans ce texte – comme dans le passage de 1 S 8 qui vient d'être cité – un contraste explicite entre la royauté attribuée à Dieu et une institution royale trop influencée par l'idéologie monarchique des peuples voisins.

L'idée d'un règne de YHWH, déjà présente en Isaïe (Is 6,5), se développera suite à la catastrophe de l'Exil, une fois que l'institution royale aura disparu et qu'on commencera à penser que le Seigneur est le vrai Roi d'Israël (Ps 47 ; 93 ; 96-98), le seul Sauveur (Is 44,6 ; 52,7). Ici également le courant antimonarchiste plonge ses racines dans une pensée de type religieux. Au plan strictement politique, les royaumes d'Israël et de Juda ne sont pas différents des royaumes

9 Le Chroniste parle le moins possible du royaume du Nord considéré comme renégat.

environnants. Parler d'Israël comme d'une « théocratie », c'est-à-dire comme d'une communauté dont YHWH est le roi, ne peut être correct qu'à partir de l'époque perse[10].

L'histoire de la monarchie israélite se conclut par un paradoxe : après l'Exil, alors que la monarchie a disparu, et pour toujours, l'idéologie royale ne disparaît pas. Bien au contraire, projetée dans le futur, elle survivra en termes d'eschatologie et de messianisme. Le texte d'Is 11, par exemple, parle du Messie comme d'un roi idéal descendant de David, un roi qui sera juste et pacifique. Cette idée se prolongera jusqu'au temps du Christ, « Fils de David », le roi qui doit venir (Mc 11,9-10 ; Lc 19,38). S'il y a une caractéristique qui distingue les rois d'Israël des autres royautés, elle n'est pas d'ordre politique mais d'ordre religieux.

10 Cf. *infra*, pp. 100-101.

Chapitre IV

Les deux royaumes jusqu'à la chute de Samarie

Au début de mon règne, [...] je fis le siège et je conquis la ville de Samarie ; je déportai 27 290 de ses habitants ; je levai parmi eux 50 chars pour mon contingent royal [...]. Je reconstruisis la ville et je la rendis plus grande qu'avant ; j'y fis venir des gens des pays qu'avaient conquis mes propres mains. J'installai à leur tête un de mes fonctionnaires comme gouverneur et je leur imposai redevance et tribut comme aux Assyriens.

Annales du roi assyrien Sargon II[1]

La source principale pour l'histoire de la monarchie après Salomon est le récit qui va de 1 R 12 à 2 R 25, c'est-à-dire depuis le schisme jusqu'à la destruction de Jérusalem. On peut y ajouter les nombreuses informations contenues dans les textes prophétiques, en particulier ceux d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, et en outre le texte parallèle, bien que tardif, de 2 Ch 10-36. Nous avons déjà pu observer que la perspective des livres des Rois est théologique plus qu'historique. Parmi les nombreux exemples que nous pourrions donner, citons simplement le peu d'intérêt pour certains rois dont l'importance au plan international est incontestable. Ainsi Omri, roi d'Israël, est présenté en quelques versets seulement

1 Cf. J. Briend et M.-J. Seux, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, 1977, pp. 109-110.

(1 R 16,23-28). Au contraire, Josias, un roi beaucoup moins important au plan politique, qui mourut jeune à la suite d'une campagne insensée contre l'Égypte, reçoit une cinquantaine de versets (2 R 22,1-23,30). Il est vrai qu'il fut l'auteur d'une importante réforme religieuse qui intéressait le narrateur deutéronomiste plus que les entreprises d'Omri. Toutefois, par rapport à la période étudiée jusqu'ici, nous sommes maintenant dans une situation mieux documentée : les sources extrabibliques et archéologiques commencent à parler d'Israël et permettent une confrontation avec les données bibliques[2].

La division du royaume (*c.* 931 av. J.-C.)

En ce qui concerne la période qui suit immédiatement la mort de Salomon, le texte de 1 R 12 rappelle combien les tensions internes au royaume de David, en particulier celles dues à l'opposition Nord-Sud, se prolongèrent suite à l'incapacité politique de Roboam, le fils du roi défunt, et conduisirent le royaume à la division. Quand Roboam refusa d'alléger la pression fiscale des tribus du Nord, annonçant une politique plus dure, ces tribus – sous la conduite de Jéroboam, un haut fonctionnaire qui s'était déjà révolté contre Salomon[3] – se séparèrent de Juda et donnèrent naissance au royaume d'Israël (cf. carte n° 3).

Le schisme des deux royaumes est raconté de façon dramatique dans le cadre d'une assemblée que Roboam aurait convoquée à Sichem (1 R 12) : il n'est pas possible d'évaluer la portée historique de ce texte mais le récit révèle l'ampleur de l'opposition Nord-Sud pour qu'elle puisse produire de tels effets. Adoptant une approche très critique et en forçant quelque peu les données bibliques, certains auteurs, comme I. Finkelstein, ont émis l'hypothèse qu'il n'y aurait jamais eu de royaume uni sous David et Salomon – Juda et Israël ayant toujours été des unités territoriales séparées – mais que nous aurions ici une projection rétrospective, imaginée à l'époque du roi Josias[4].

2 Pour le contexte général, cf. P. GARELLI et A. LEMAIRE, *Le Proche-Orient asiatique. Les Empires mésopotamiens – Israël*, Paris, 2002.

3 Le schisme de Jéroboam est préparé par le texte de 1 R 11,26-40 qui en donne une interprétation religieuse : Jéroboam reçoit sa « mission » du prophète Ahiyya de Silo et la division du royaume est ici interprétée comme un châtiment pour les fautes de Salomon (cf. aussi 1 R 11,11-13). Jéroboam était un des hauts personnages du royaume, probablement issu d'une famille en vue, et c'est autour de lui que se cristallisera l'opposition antisalomonienne.

4 I. FINKELSTEIN et N.A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée*, Paris, 2002, p. 184.

Le royaume du Nord apparaît de toute façon très différent de celui de Juda. Territorialement, il s'agit d'un territoire beaucoup plus vaste, comprenant la Samarie, la Galilée, et une partie des régions transjordaniennes, soit un ensemble plus fertile et plus riche que les montagnes de Judée qui forment la plus grande partie du territoire du royaume du Sud. De plus, le Nord est situé sur les principales voies de communications internationales, dont la « route de la Mer » qui relie l'Égypte et la Syrie, par la Galilée et la Transjordanie, et est alors une des voies les plus fréquentées du Levant. Cette route garantissait aussi, par le biais de la plaine de Yizréel, l'accès à la mer qui manquait au royaume de Juda, bloqué vers la côte par le territoire philistin. Cette position géographique favorable se transformera bien vite en désavantage, exposant le Nord à des menaces continuelles de la part des peuples voisins, jusqu'à l'invasion assyrienne.

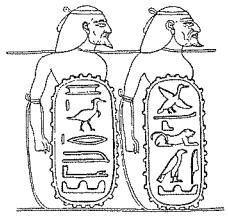
Le royaume du Sud par contre est constitué d'un territoire beaucoup plus réduit, couvert de montagnes, économiquement pauvre et isolé sur le plan international. Comme on peut s'y attendre, la différence géographique aura des conséquences au plan économique, et donc aussi au plan militaire. La tentative de Roboam pour forcer le Nord à l'obéissance, tentative réalisée « à chaud » pour couper court à toute velléité de révolte, s'avéra un échec immédiat : le Nord disposait déjà d'une armée assez forte pour s'imposer au petit État judéen.

L'autre différence entre les deux royaumes, la seule qui intéresse réellement le texte biblique, est la différence au plan ethnique et religieux. La population du Sud est plus homogène, alors qu'au Nord se trouve un noyau d'habitants d'origine et de religion cananéennes et l'influence des peuples voisins (phéniciens, araméens, assyriens) y demeure forte. Pour unifier le territoire, Jéroboam institue un culte parallèle à celui de Jérusalem : 1 R 12,26-33 raconte l'érection de deux « veaux d'or » dans les sanctuaires de Dan et de Béthel. Piédestal de la divinité, le veau ne représentait pas nécessairement le dieu cananéen, Baal, mais il n'en signale pas moins un schisme religieux. C'est la raison pour laquelle l'œuvre du Chroniste ne s'occupe pas du royaume du Nord, sinon dans les cas où son histoire entrecroise celle du Sud, seul royaume considéré comme « fidèle » à YHWH.

Les quarante premières années après la mort de Salomon furent chaotiques et les deux nouveaux royaumes entrèrent souvent en conflit. Il s'agissait d'escarmouches de frontières qui occasionnel-

lement prirent le caractère d'affrontements militaires sans conclusion certaine et qui ne réussirent pas à modifier le cadre politique désormais créé.

Les quatre premiers rois d'Israël – Jéroboam, Nadab, Basha et Éla – régnèrent de 931 à 885 av. J.-C., et démontrèrent assez vite une des caractéristiques de la royauté au Nord : son instabilité chronique au plan politique. Jéroboam et Basha devinrent tous deux rois à la suite d'un coup d'État, alors que leurs fils respectifs, Nadab et Éla, sont assassinés après moins de deux ans de règne. Une telle instabilité est aggravée, dans les premières années de Jéroboam, par la menace égyptienne. Une inscription sur un mur du temple d'Amon à Karnak donne une liste de villes conquises par le pharaon Sheshonq[5], vers 925, épisode mentionné en 1 R 14,25-26. La campagne du pharaon ressembla à une guerre éclair dont le but était probablement de réaffirmer l'influence égyptienne en Canaan. Le royaume de Juda n'eût pas à subir trop de dégâts, en raison de sa position éloignée mais le roi Roboam dût payer un tribut assez lourd et faire acte d'allégeance, selon l'usage de l'époque. Au Nord, par contre, le pharaon poussa au-delà de la plaine de Yizréel, jusqu'à la Transjordanie, contribuant ainsi à la détérioration d'une situation interne déjà difficile.



En Juda, nous avons à cette époque les règnes de Roboam (*c.* 931-914), Abiyyam (*c.* 914-911) et Asa (*c.* 911-870)[6]. Les luttes entre les deux royaumes ont continué avec une suprématie relative du Nord, jusqu'à ce que, à l'occasion d'une guerre entre Basha d'Israël et Asa de Juda, ce dernier s'allie avec Ben-Hadad, roi d'Aram, résidant à Damas, et contraigne le Nord à des attitudes moins belliqueuses (cf. 1 R 15,16-22). Le règne d'Asa marque le début d'une nouvelle ligne politique, celle des alliances d'intérêts aux frais d'un tiers, ligne que nous allons retrouver à plusieurs reprises, tant au Nord qu'au Sud, et qui ne sera pas sans conséquences négatives, voire même tragiques, pour la suite.

5 Appelé *Shishaq* en hébreu, c'est le premier pharaon explicitement nommé dans la Bible (1 R 11,40).

6 La chronologie de la période royale demeure approximative et peut donc différer d'un auteur à l'autre.

La dynastie d'Omri en Israël (*c.* 885-841)

Après l'assassinat d'Éla, le roi Omri (*c.* 885-874 av. J.-C.) monte sur le trône du royaume du Nord. C'est avec lui que nous avons la première tentative concrète de fonder une dynastie. Cinquante ans après sa mort, la « maison d'Omri » est encore mentionnée dans les annales des rois d'Assyrie. Le règne d'Omri est relaté en 1 R 16,23-28, mais le récit biblique préfère s'arrêter sur le roi Achab, fils d'Omri, étroitement lié à l'histoire du prophète Élie.

Omri apparaît sur la scène comme un militaire qui, avec le soutien de ses troupes, réussit à prendre le pouvoir à la mort de Zimri – roi durant sept jours ! – écrasant son rival Tibni. Le texte biblique le qualifie de « chef de l'armée » (1 R 16,16), et c'est tout ce que nous saurons de lui. Son premier acte important est de fonder une nouvelle capitale en transférant l'administration du royaume de Tirça à Samarie, ville nouvelle fondée par lui. Le choix d'Omri s'explique facilement : isolée au milieu de collines fertiles, au croisement de routes importantes, la « montagne de Shémer » occupe une position de choix d'un point de vue stratégique et économique. Samarie devint ainsi une ville importante, capitale du royaume jusqu'à sa ruine, même si la Bible expédie l'histoire de sa fondation en un seul verset (1 R 16,24)[7].

Pour contrebalancer l'alliance du roi de Juda avec la puissance grandissante des Araméens de Damas[8], Omri s'allie à son tour avec les Phéniciens de Tyr. Cette alliance sera scellée par le mariage de son fils, Achab, avec Jézabel, fille du roi de Tyr (1 R 16,31). Omri acquit ainsi une puissance non négligeable au plan militaire, surtout en comparaison de la faible influence d'Israël au plan international. Il assiège la bourgade philistine de Gibbetôn et annexe une partie du territoire moabite, en Transjordanie. C'est à propos de cette annexion que nous avons pour la première fois une confirmation externe des données bibliques. En 1868, on a découvert accidentellement en Jordanie une stèle de basalte noir. À moitié détruite par les Bédouins qui l'avaient exhumée, elle a pu être reconstituée et se

7 Située au nord-ouest de Naplouse, la ville de Samarie a été plusieurs fois détruite et reconstruite. Elle a donné son nom au pays qui l'entoure (cf. 2 R 17,24.26). Aujourd'hui encore, on peut en parcourir les ruines et voir les restes du mur d'enceinte d'époque israélite.

8 On se rappellera la stèle de Tel Dan déjà mentionnée *supra*, p. 42.

trouve aujourd'hui au Musée du Louvre. L'inscription, de trente-quatre lignes, date des années 840 et est attribuée à Mésha, roi de Moab. Le passage le plus intéressant pour nous dit ceci :

Je suis Mésha, fils de Kemoshyat, roi de Moab, le Dibonite. Mon père régna sur Moab pendant trente ans et moi je régnai après mon père. Je fis ce haut lieu pour Kamosh, dans Qeriho, haut lieu de salut, car il me sauva de tous les assauts et il me fit triompher sur tous mes adversaires. Omri était roi d'Israël et il opprima Moab durant de nombreux jours, car Kamosh était en colère contre son pays. Et son fils lui succéda et il dit : « J'opprimerai Moab ». Dans mes jours il avait parlé ainsi, mais je triomphai de lui et de sa maison. Et Israël fut ruiné à jamais. Or Omri avait pris possession de tout le pays de Madeba et il y avait habité durant ses jours et la moitié des jours de ses fils, quarante ans. Mais Kamosh l'a rendu durant mes jours. Et je bâtis Qiryatôn. [...]
Kamosh me dit : « Va, prends Nébo sur Israël ». J'allai de nuit et je combattis contre elle depuis la pointe de l'aurore jusqu'à midi. Je la pris et je tuai tout, sept mille hommes, avec étrangers, femmes, étrangères et concubines, car je l'avais vouée à l'anathème pour Ashtar-Kamosh. De là, je pris les « vases » de YHWH et les traînai devant Kamosh. [...][9]

La stèle fait allusion aux conquêtes d'Omri et à la défaite subie, quelques années plus tard, par Achab, le fils d'Omri, alors que Moab regagnait son indépendance. Le texte biblique de 2 R 3 parle également d'une expédition contre Moab. On y raconte de façon obscure et embarrassée la défaite finale de Joram, fils d'Achab (cf. en particulier le verset 27). Comme on peut s'y attendre, la stèle de Mésha s'attarde non sur les défaites des Moabites (dont parle au contraire le texte biblique, du point de vue d'Israël), mais sur la victoire et la libération du joug d'Israël. Elle parle de la victoire de Moab sur le « fils d'Omri », expression qu'il faut probablement comprendre au sens de « descendant » plus que de « fils » proprement dit, c'est-à-dire en l'occurrence Joram. La stèle est également importante d'un

9 Kamosh ou Kemosh est le dieu principal des Moabites (cf. 1 R 11,7) ; Madeba (Nb 21,30 ; Jos 13,9) et Nébo (Nb 32,38) sont deux villes de Transjordanie qu'Omri avait conquises ; Qeriho est probablement un lieu de culte de la religion moabite. Texte de l'inscription dans BRIEND-SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien*, pp. 90-92.

point de vue religieux parce qu'elle témoigne explicitement du culte de YHWH, le dieu d'Israël, qui est ici opposé au dieu national des Moabites, Kamosh.

Achab (*c.* 874-853), le fils d'Omri, succéda à son père et eut à combattre un ennemi beaucoup plus important que les Moabites, à savoir le puissant empire assyrien. Au début du IX^e^ siècle av. J.-C., le roi Assurbanipal II (883-859), ayant quitté Ninive, capitale de l'empire assyrien, sur le Tigre (dans l'actuel Irak), part à la conquête de la Syrie et de la Phénicie (cf. carte n° 4). Son fils, Salmanasar III (858-824), poursuit cette politique d'expansion et, en 853, entreprend une campagne occidentale. Les rois locaux s'organisent en une ligue anti-assyrienne sous la conduite du roi de Damas, obtenant l'appui d'autres rois de la région, et même des renforts venus d'Égypte. L'affrontement avec l'armée assyrienne se produisit près de Qarqar, sur le fleuve Oronte, au nord du Liban actuel. Ce fut une défaite pour la coalition qui réussit cependant à freiner l'expansion assyrienne. Nous avons le récit de cette importante bataille – ignorée par la Bible – grâce à une inscription assyrienne datant du règne de Salmanasar III : cette inscription attribue à Achab « du pays de Sir'ila » (Israël) le commandement de 2 000 chars de guerre et de 10 000 hommes de troupe, une force militaire importante pour l'époque, et qui faisait d'Achab le principal allié de la coalition[10]. Les fouilles archéologiques ont effectivement montré que des villes stratégiques (Samarie, Haçor et Megiddo) virent leurs fortifications renforcées au temps d'Achab.

Sous la dynastie d'Omri, la stabilité politique ainsi que les victoires militaires amenèrent une amélioration des conditions économiques et sociales. C'est toutefois à cette époque également que vont apparaître, en Israël, les premières disparités sociales et les abus de pouvoir de la classe dirigeante, divergences qui se feront plus importantes au fil du temps. L'histoire de la vigne de Nabot, assassiné sur ordre du roi Achab qui cherchait à s'emparer de son domaine, fait écho à ces problèmes sociaux (1 R 21). Du point de vue religieux, le texte biblique est extrêmement sévère pour le royaume du Nord, et Achab en particulier :

10 Texte de l'inscription dans BRIEND-SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien*, pp. 85-87.

Achab fils d'Omri fit ce qui déplaît au SEIGNEUR *et fut pire que tous ses devanciers [...] ; il dressa un autel dans le temple de Baal qu'il construisit à Samarie. Achab installa aussi le pieu sacré et fit encore d'autres offenses, irritant le* SEIGNEUR, *Dieu d'Israël, plus que tous les rois d'Israël ses prédécesseurs.* (1 R 16,30-33)

À cause de l'attitude religieuse d'Achab et suite aux vicissitudes politiques liées à la dynastie d'Omri, le récit biblique a préféré s'intéresser à deux grandes figures prophétiques, Élie et Élisée. Une grande partie des livres des Rois leur est consacrée, avec le cycle d'Élie (de 1 R 17 à 2 R 2) et celui d'Élisée (de 2 R 3 à 2 R 13). Chronologiquement, Élie a vécu durant le règne d'Achab, alors que l'action d'Élisée se prolonge jusqu'au règne de Joas. Il est difficile de reconstituer le noyau historique de ces traditions prophétiques et de déterminer comment elles ont été relues et embellies par la suite. Les deux cycles d'Élie et d'Élisée témoignent d'un affrontement entre le culte de Baal et celui de YHWH, affrontement qui trouve son apogée dans le récit de 1 R 18,20-40, le sacrifice sur le mont Carmel avec la confrontation entre Élie et les prêtres de Baal. L'intensité de cet affrontement a pu être accentuée par un rédacteur yahviste de l'époque de Manassé[11]. Ces deux grandes figures prophétiques sont toutefois la preuve que le culte de Baal, au moins dans le royaume du Nord, était largement accepté à côté de celui de YHWH. Il ne s'agit donc pas comme tel d'une apostasie religieuse – Baal préféré à YHWH – mais d'une non-exclusivité du culte yahviste : les deux fils d'Achab portent tous deux des noms yahvistes[12]. Il est clair que pour les rois d'Israël et pour le peuple un tel syncrétisme (peut-on parler de « pluralisme » ?) pouvait être envisagé de manière pacifique, mais il n'en allait pas de même pour les courants prophétiques profondément yahvistes. Pour ces derniers, toute expression de religiosité populaire représentait un véritable scandale.

Durant la période omride, le royaume du Sud est éclipsé par la puissance du Nord. Les rapports entre les deux royaumes devaient néanmoins s'être améliorés, car en 2 R 3,4 nous voyons Juda combattre aux côtés d'Israël. Des deux successeurs d'Asa, Josaphat et Joram, nous ne savons que peu de chose. Le texte de 1 R 22,49-50

11 Cf. *infra*, p. 74-76.

12 Noms théophores comportant une référence à YHWH : Ochozias est la transcription gr. de hb. *'Ahazyah*, qui signifie « Yah saisit [pour conduire] » et Joram vient de *Yeho-ram*, qui peut être traduit « Yah est exalté ».

relate une tentative d'expédition maritime infructueuse par Josaphat, tentative dont l'historicité nous échappe. Selon 2 Ch 17,1-9 et 19,1-11, Josaphat fait partie de ces quelques rares rois « justes » qui entreprirent des réformes, surtout de caractère religieux : de ces tentatives, il ne reste toutefois aucune trace, à l'exception des notices tardives du second livre des Chroniques.

À peine monté sur le trône, à la mort de son père Joram (qui avait succédé à Josaphat), Ochozias est assassiné. La reine mère Athalie, fille d'Achab et de Jézabel, femme de Joram (841-835), qui avait assumé la régence après l'assassinat de tous les prétendants au trône, est à son tour détrônée par un coup d'État, suite à un complot des classes sacerdotales et des nobles qui porta au pouvoir le jeune Joas, fils d'Ochozias.

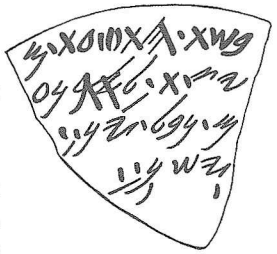
L'apogée du royaume du Nord (*c.* 841-743)

Un coup d'État sanglant mit fin à la dynastie des Omrides : avec l'appui de cercles prophétiques – le texte biblique parle d'Élisée – un officier supérieur de l'armée, du nom de Jéhu (841-814 av. J.-C.) extermine toute la famille d'Achab, à commencer par sa femme Jézabel, et restaure par la force le culte de YHWH, faisant massacrer tous les prophètes de Baal (2 R 10,18-28). Il est intéressant d'observer que le prophète Osée donnera une vision très négative de l'œuvre de Jéhu (Os 1,4). Nous avons en fait deux points de vue différents : alors que le texte deutéronomiste exalte la réforme religieuse du nouveau roi, le prophète condamne le bain de sang qui l'accompagna. L'historiographie biblique est toujours guidée par une visée théologique sous-jacente. Le coup de force de Jéhu s'insère dans un mouvement plus vaste de déstabilisation de la région tout entière. À la même époque, un coup d'État analogue est perpétré à Damas, où un certain Hazaël usurpe le pouvoir en assassinant le roi. On notera qu'ici aussi les faits semblent se produire avec l'appui indirect d'Élisée, si nous en croyons le récit de 2 R 8,7-15.

À partir de ce moment, la puissance d'Israël commence à décliner. Une inscription assyrienne du temps de Salmanasar III, l'obélisque noir, signale le tribut payé par « Jéhu, fils d'Omri » au roi assyrien. L'obélisque nous offre également la première représentation d'un roi d'Israël dont nous disposons. En fait, Jéhu n'était pas le « fils d'Omri », mais cette inscription constitue l'ultime témoignage de la renommée de la dynastie d'Omri au plan international.

Ce qui nous fait suspecter que le coup d'état de Jéhu avait reçu l'appui, ou tout au moins l'approbation, de l'Assyrie ; auquel cas, les motivations religieuses passeraient au second plan. Quelques années plus tard, le roi d'Israël Joas (*c.* 798-783) est apparemment devenu un simple vassal de l'Assyrie. C'est ce que suggère la stèle assyrienne d'Adad-Nirari trouvée à Tell el-Rimah (datée de *c.* 797 av. J.-C.). De manière significative, le texte biblique ne mentionne ni la soumission de Jéhu, ni celle de Joas. De même que les Assyriens n'ont transmis que leurs victoires, ce qui est tout à fait compréhensible, les narrateurs bibliques ont eux aussi évité de raconter les épisodes politiques ou militaires défavorables à Israël.

Avec le successeur de Joas, Jéroboam II (*c.* 783-743), le royaume du Nord jouit de sa dernière période de splendeur. Le roi réussit à rétablir la situation de paix et de sécurité que l'on avait connue au temps d'Omri. Du point de vue archéologique, Jéroboam est le premier roi israélite dont l'archéologie témoigne explicitement grâce à un sceau retrouvé à Megiddo : ce sceau porte la signature de « Shema', serviteur[13] de Jéroboam ». De cette période, nous avons d'autres témoignages intéressants : durant les fouilles de Samarie, en 1910, furent trouvées de nombreux *ostraca* ou morceaux de poterie utilisés comme tablettes pour écrire. Il s'agit ici de textes de comptabilité qui accompagnaient l'huile ou le vin amenés, depuis les localités environnantes, dans les magasins du palais royal, entre 778 et 770[14]. Ces précieux documents révèlent la prospérité et le bien-être du règne de Jéroboam, au moins à la cour



13 C'est-à-dire « ministre » ou « haut fonctionnaire ».

14 « En l'an neuf, [provenant] de Yasit, [appartenant] à Adoni'am, une jarre de vin vieux » (*ostracon* n° 10 : voir illustration). Cf. A. LEMAIRE, *Inscriptions hébraïques, I : Les ostraca*, Paris, 1977, pp. 29-38.

royale. La montée de Jéroboam sur le trône fut sans doute favorisée par une cause externe, l'effondrement du royaume araméen de Damas, détruit par les Assyriens, qui continuent leur expansion vers l'ouest. Le texte de 2 R 14,25 rappelle comment Jéroboam a pu reconquérir une partie de la Transjordanie, c'est-à-dire des régions déjà soumises à Omri par le passé (cf. aussi Am 6,13).

Le règne de Jéroboam est important pour la lecture de la Bible parce que c'est précisément à cette époque que les deux premiers prophètes « écrivains », Amos et Osée, ont exercé leur ministère (cf. Am 1,1 et Os 1,1). Cette simultanéité nous invite à rappeler les conditions sociales de l'époque. Certains textes d'Osée semblent faire référence à l'anarchie politique qui précéda le règne de Jéroboam (cf. par exemple Os 7,6-7 et 13,10-11). Sur le plan politique encore, Osée dénonce la politique de compromis des souverains israélites, qui selon les circonstances concluent des alliances avec l'Égypte ou avec l'Assyrie :

> *Éphraïm est une colombe naïve, sans cervelle ;*
> *ils appellent l'Égypte, ils vont en Assur ;*
> *où qu'ils aillent, je déploierai sur eux mon filet,*
> *comme l'oiseau du ciel je les ferai tomber,*
> *je les punirai à cause de leur méchanceté.* (Os 7,11-12)

Les textes d'Os 5,13 et 12,1-2 font référence au tribut payé par les rois d'Israël à l'Assyrie. La situation d'instabilité propre à toute la région est vigoureusement condamnée dans le long réquisitoire d'Amos (Am 1,3-2,3). Outre les crimes de pays voisins, Amos dénonce en particulier la situation d'injustice qui prévaut en Israël : les dirigeants oppriment le peuple (Am 2,6-7) ; les commerçants utilisent des moyens frauduleux (Am 8,4-6) ; les juges n'exercent pas la justice et les prêtres offrent un culte purement extérieur (cf. Am 5,21-27 ; Os 5,1-2). Le prophète met particulièrement en relief le luxe dans lequel vit la classe dominante. L'ivoire mentionné dans l'invective d'Am 6,1-7 est bien illustré par des pièces d'ivoire – mobilier et bijoux – découvertes lors des fouilles de l'ancienne Samarie[15].

15 On peut en admirer quelques exemplaires au musée Rockefeller de Jérusalem.

Tant Amos qu'Osée condamnent avec force l'oppression des pauvres et ils fustigent ceux qui « ont vendu le juste à prix d'argent » ou « écrasent la tête des faibles sur la poussière de la terre » (Am 2,6.7). Les faibles dont il s'agit sont probablement des ouvriers agricoles et salariés, victimes des guerres incessantes et des calamités naturelles (tremblements de terre, famines, pestes, invasions de sauterelles, etc.), désastres que les prophètes interprètent comme des signes divins (cf. Am 4,6-12). Nous avons ici un autre exemple d'une période économiquement prospère et politiquement plus stable que les précédentes, le règne de Jéroboam II, qui est présentée par le texte biblique – dans ce cas, le message des prophètes Amos et Osée – comme une période déplorable à cause des disparités économiques et des injustices sociales que renforce la richesse insolente de quelques nantis.

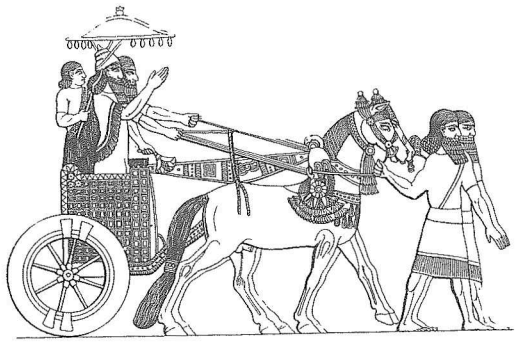
Durant cette période, le royaume du Sud demeure à l'ombre du Nord, en particulier sous le règne de Jéroboam. Son contemporain, le roi Ozias – encore appelé Azarias – (*c.* 781-740) est un personnage peu connu. Selon 2 R 15,5, il était atteint de lèpre. Sous Ozias, le royaume de Juda semble jouir d'une certaine prospérité, moindre toutefois que dans le Nord. Le Chroniste, en 2 Ch 26-27, parle longuement de ce roi, et en termes enthousiastes qui contrastent avec les quelques informations fournies en 2 R 15,1-7. Un oracle du prophète Isaïe décrit la richesse, mais aussi la situation sociale qui prévaut à l'époque d'Ozias :

> *Oui, tu as rejeté ton peuple, la maison de Jacob,*
> *car il regorge depuis longtemps de magiciens, comme les Philistins,*
> *il surabonde d'enfants d'étrangers.*
> *Le pays s'est rempli d'argent et d'or,*
> *ses trésors sont sans limites ;*
> *le pays s'est rempli de chevaux,*
> *ses chars sont sans nombre. (Is 2,6-7)*

C'est l'année de la mort du roi Ozias, en 740, qu'Isaïe commence sa mission (Is 6,1). Durant ce règne, les relations avec le Nord devaient être assez bonnes et les frontières des deux royaumes ne sont pas différentes de celles de l'époque salomonienne, de nombreuses années auparavant. Israël et Juda achèvent alors une longue période de prospérité. La conjoncture est bonne, dans les deux royaumes. La prospérité toutefois est plus apparente que réelle et prélude à un rapide déclin.

L'effondrement du royaume du Nord (*c.* 743-722)

Après la mort de Jéroboam II, le royaume du Nord tombe dans une nouvelle et grave période d'anarchie. Deux rois sont assassinés l'un après l'autre, la même année 743 av. J.-C. : Zacharie et Shallum. Le facteur décisif de la chute d'Israël provient toutefois d'une nouvelle vague assyrienne. Vers 745, Téglat-Phalasar III monte sur le trône de l'Assyrie et met en œuvre un ambitieux programme de conquête et d'expansion, avec une politique extrêmement belliqueuse. En peu de temps, la puissance assyrienne s'étendra du Tigre et de l'Euphrate jusqu'à la Méditerranée, et des confins de l'Asie Mineure jusqu'au désert du Négeb, allant même jusqu'à menacer l'Égypte (carte n° 4). La force assyrienne est avant tout militaire : pour la première fois, on utilise la cavalerie comme force d'assaut, à côté des chars de guerre désormais classiques. La férocité et la cruauté de l'armée assyrienne étaient bien connues de l'Antiquité à tel point qu'un texte d'Isaïe peut décrire les Assyriens comme des bêtes féroces lancées à l'assaut :



> *Chez lui nul n'est fatigué, nul ne trébuche,*
> *nul ne dort ni ne sommeille,*
> *nul ne dénoue la ceinture de ses reins,*
> *nul n'a la courroie de ses sandales rompue.*
> *Ses flèches sont aiguisées et tous ses arcs tendus,*
> *les sabots de ses chevaux, on dirait du rocher,*
> *et ses roues, un tourbillon.*
> *Son rugissement est celui d'une lionne,*
> *il rugit comme les lionceaux,*
> *il gronde et saisit sa proie,*
> *il l'emporte et nul ne le fait lâcher ;*
> *il gronde contre lui, en ce jour-là, comme gronde la mer.*
> *Il regarde le pays : et voici les ténèbres, l'angoisse,*
> *et la lumière est obscurcie par les nuages.* (Is 5,27-30)

Certains petits royaumes se soumirent spontanément pour éviter la destruction, devenant ainsi vassaux de l'Assyrie ; d'autres furent contraints à céder des territoires et à payer de lourds tributs. Au moindre signe de révolte, l'Assyrie intervenait avec vigueur, annexant la région et mettant au pouvoir ses propres fonctionnaires. Une nouveauté de cette politique de conquête fut le recours systématique à la déportation. Devant une tentative sérieuse de révolte, l'Assyrie déportait la classe dirigeante du pays, prévenant ainsi toute tentative future. L'Assyrie gouvernait par la terreur, joignant les déportations de masse à une politique de « purification ethnique » et d'assimilation forcée des populations à la langue, à la culture et à la religion assyriennes.

Vers 734/733, le royaume du Nord essaya dans une dernière tentative désespérée de freiner la puissance assyrienne et proposa une alliance à Raçôn, roi de Damas. Le roi de Juda, Achaz (736-716), fut invité à participer à cette coalition anti-assyrienne. Comme il refusait, Raçôn de Damas et Péqah d'Israël tentèrent de le déposer de force. Cette guerre par laquelle le roi d'Aram et le roi d'Israël voulurent entraîner Juda dans leur coalition contre l'Assyrie fut par la suite appelée « guerre syro-éphraïmite ». Ce fut le dernier affrontement entre le royaume du Nord et le royaume du Sud. Du point de vue stratégique, cette guerre eut peu d'importance mais elle acquit une valeur particulière dans la Bible car elle constitue l'arrière-fond du chapitre 7 d'Isaïe, qui contient le célèbre oracle de la naissance de l'Emmanuel (Is 7,14). Le roi de Juda fut pris de panique. Entre les deux menaces, celle immédiate du Nord et celle plus lointaine, mais bien plus terrible, des Assyriens, Achaz paria sur ces derniers. Malgré les exhortations d'Isaïe, il se déclara vassal de Téglat-Phalasar III et lui acheta sa protection (2 R 16,7-8), allant jusqu'à accepter la présence de symboles et rites religieux assyriens dans le temple de Jérusalem (2 R 16,10)[16].

Téglat-Phalasar ne laissa pas passer une occasion si propice, et la même année, il entreprit une campagne militaire dirigée d'abord contre Damas et ensuite contre Israël. Damas fut conquise et Israël réduite à l'état de vassal. Téglat-Phalasar mit sur le trône un certain Osée (732-724) qui fut pendant neuf ans un fidèle vassal de l'Assyrie. Pour des raisons que nous ignorons, Osée décida de se

16 Le nom d'Achaz est mentionné dans une liste de tributaires de Téglat-Phalasar. Liste dans BRIEND-SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien*, p. 104.

rebeller contre Salmanasar V, le nouveau souverain assyrien, peut-être en tentant une alliance illusoire avec l'Égypte. Une fois encore, l'Assyrie répondit avec dureté et, sous Sargon II, successeur de Salmanasar V, la ville de Samarie fut attaquée et détruite après deux ans de siège, en 722. Une grande partie de la population – 27 290 personnes à en croire une inscription de Sargon II[17] – fut déportée en Assyrie (2 R 17,5-6).

Le royaume du Nord devint une province assyrienne et de nouveaux habitants, non israélites, furent installés dans la région, désormais appelée « Samarie ». L'antagonisme – post-exilique – entre Juifs et Samaritains trouve ici son origine : ces populations apportèrent avec elles de nouveaux usages et d'autres pratiques religieuses, même si le culte de YHWH ne disparut pas complètement. La fin du royaume du Nord est due à des facteurs essentiellement politiques : d'une part, son instabilité permanente (on ne compte pas moins de huit coups d'État), associée aux luttes continuelles avec le Sud, à l'exception de quelques périodes d'accalmie, et d'autre part sa position centrale qui lui donnait une importance stratégique que n'avait pas le petit royaume de Juda, insignifiant au plan international. Le texte de 2 R 17,6-23 propose un développement théologique qui tente de justifier les événements *a posteriori*, en rappelant le syncrétisme religieux qui existe depuis le schisme de Jéroboam Ier : « Cela arriva parce que les Israélites avaient péché contre YHWH leur Dieu... » Encore une fois, le texte biblique s'intéresse au sens théologique de ce qui s'est passé plus qu'à l'exactitude historique des faits. Mais il s'agit là d'une tendance répandue dans l'ensemble du Proche-Orient ancien.

17 Cf. *supra* p. 55.

CHAPITRE V

Le royaume de Juda de 722 à l'exil babylonien

Hormis David, Ézéchias et Josias,
tous multiplièrent les transgressions,
ils abandonnèrent la loi du Très-Haut :
les rois de Juda disparurent.
Car ils livrèrent leur vigueur à d'autres,
leur gloire à une nation étrangère. (Si 49,4-5)

Suite à l'effondrement du royaume du Nord, Juda est désormais devenu un tout petit État, qui n'est d'aucun poids sur la scène internationale. C'est un des rares royaumes qui a pu garder son indépendance et ne pas être directement soumis à l'Assyrie, dont il est toutefois le vassal, suite au tribut payé par Achaz à Téglat-Phalasar. Durant cette période, le royaume du Sud va en quelque sorte constituer un État tampon entre l'Assyrie et l'Égypte. Unique héritier des traditions religieuses israélites, Juda devient le centre d'élaboration de textes bibliques : les premières traditions deutéronomiques et les oracles de prophètes dits « écrivains », comme Isaïe et Michée.

Le règne d'Ézéchias (716-687)

La chronologie exacte du règne d'Ézéchias est discutée. Probablement associé au trône de son père Achaz dès 728, Ézéchias devient effectivement roi en 716 av. J.-C., soit peu après la chute de

Samarie. Le texte biblique parle longuement d'Ézéchias : outre les chapitres 18 à 20 du second livre des Rois, nous avons le texte parallèle d'Isaïe 36-39 et une autre version fournie par le Chroniste en 2 Ch 29-32. La présentation qui en est donnée est très positive :

> *C'est dans le SEIGNEUR, Dieu d'Israël, qu'il mit sa confiance. Après lui, aucun roi de Juda ne lui fut comparable ; et pas plus avant lui. Il resta attaché au SEIGNEUR, sans jamais se détourner de lui, et il observa les commandements que le SEIGNEUR avait prescrits à Moïse. Aussi le SEIGNEUR fut-il avec lui et il réussit dans toutes ses entreprises. Il se révolta contre le roi d'Assyrie et ne lui fut plus soumis.* (2 R 18,5-7)

Nous n'avons pas ici une évaluation de l'action politique du roi, mais de la dimension religieuse de son règne : Ézéchias – à la différence son père Achaz, le roi « impie » – est mentionné pour sa réforme religieuse. Le Chroniste fait même d'Ézéchias un précurseur de l'œcuménisme : à l'occasion de la grande fête de Pâque, célébrée comme le couronnement de son œuvre réformatrice, Ézéchias aurait invité les tribus du Nord, pourtant détestées (2 Ch 30). La réforme d'Ézéchias aurait été une restauration du culte de YHWH, accompagnée d'une tentative d'éliminer les cultes cananéens et les hauts lieux païens. Le roi aurait tout particulièrement mis en valeur le rôle central du Temple de Jérusalem. Il est difficile d'évaluer l'historicité de ces données tout autant que de distinguer dans le texte biblique entre les réalisations effectives d'Ézéchias et la présentation idéalisée du rédacteur biblique. On peut toutefois retenir comme probable une œuvre réformatrice qui voulait affirmer avec plus de force l'unicité du culte de YHWH, action qui reçut l'appui de cercles prophétiques, par exemple autour d'Isaïe.

Un programme politique accompagna cette réforme religieuse. Ézéchias réussit à vaincre les Philistins, récupérant une partie du territoire perdu par ses prédécesseurs. Vers 705, tirant profit de la situation difficile dans laquelle se trouvait Sennachérib, le successeur de Sargon II, il conclut une alliance avec l'Égypte contre la puissance assyrienne. Tant la Bible que l'archéologie témoignent des préparatifs d'Ézéchias pour contrer une éventuelle invasion assyrienne. Les annales assyriennes de l'époque parlent de quarante-six villes fortes conquises par Sennachérib, certainement des forteresses construites ou restaurées par Ézéchias. Ainsi, Jérusalem et la Judée connaissent malgré tout une brève période de bien-être et de paix. L'entreprise la plus célèbre de cette période est le tunnel de Siloé, une conduite souterraine construite pour alimenter en eau la ville de Jérusalem en cas d'assaut. Le tunnel part de la source de Gihôn, un

peu en dehors de la ville, et amène l'eau jusqu'à la piscine de Siloé, à l'intérieur des murailles. Ce canal constitue une prouesse technique, que l'on peut aujourd'hui encore traverser à pied. À l'intérieur du tunnel, on a découvert en 1880 une inscription hébraïque, remontant à l'époque d'Ézéchias : les ouvriers y racontent en détail la percée du tunnel, avec la jonction des deux équipes[1].

Le projet d'Ézéchias est clair : les préparatifs de la guerre et l'alliance avec l'Égypte témoignent de sa volonté de se libérer de l'Assyrie. Cette politique rencontra l'opposition tenace d'Isaïe (cf. Is 18,1-7 ; 20,1-6 ; 30,1-3) qui voyait dans l'action d'Ézéchias un manque de confiance dans le Seigneur. Si on envisage la situation en termes politiques, les cercles prophétiques étaient plus réalistes et se rendaient compte de l'inanité d'une telle tentative.

En réponse aux entreprises d'Ézéchias, le roi assyrien Sennachérib envahit la Judée en 701. Les annales assyriennes, le texte biblique et les témoignages archéologiques permettent de faire une reconstitution assez précise de cette campagne. Après avoir soumis la Phénicie, Sennachérib se dirige vers la côte, dans la région des Philistins. Entre-temps, il envoie des messagers à Jérusalem pour demander la reddition de la ville. La descente de l'armée assyrienne est racontée de façon dramatique en 2 R 18,17-37 et 19,9-13. Nous ne connaissons pas la réponse officielle d'Ézéchias. Outre un parti favorable à la capitulation, le texte biblique témoigne de l'existence de groupes qui prônaient la résistance armée. L'avancée assyrienne fut rapide. On peut avoir une idée de la puissance militaire de l'Assyrie grâce aux bas-reliefs retrouvés dans le palais de Ninive et exposés au British Museum à Londres. Parmi ces chefs-d'œuvre de l'art assyrien, on notera spécialement le relief mural qui illustre la prise de la ville de Lakish, une des places fortes de Juda dans le Bas-Pays, entre Jérusalem et Gaza (cf. 2 R 19,8). Sennachérib fit alors le siège de Jérusalem, un siège dont il se vantera dans ses annales, affirmant avoir enfermé Ézéchias « comme un oiseau en cage ».

Sennachérib pourtant leva le siège de façon tout à fait inattendue et retourna à Ninive. Nous ne connaissons pas les motifs de ce revirement. On peut penser à une épidémie qui se serait déclarée dans l'armée assyrienne, ou à l'arrivée d'un contingent égyptien venu au secours d'Ézéchias, ou encore à des motifs de politique interne

1 Texte de l'inscription dans J. BRIEND et M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, 1977, p. 117-118.

(peu de temps après, Sennachérib sera assassiné par ses fils). On peut aussi envisager la conclusion d'accords qui impliquaient un geste de soumission de la part d'Ézéchias. En fin de compte, celui-ci envoya à Ninive une grande quantité d'or et d'argent comme tribut. Quoi qu'il en soit, le texte de 2 R 18,13-19,36 (cf. aussi Is 36-39) interprète l'événement comme un signe de l'aide divine accordée à Ézéchias (une intervention de « l'Ange de YHWH », selon 2 R 19,35). Encore une fois, la Bible lit les événements avec une clef de lecture théologique, et peut de cette façon proposer un jugement positif sur Ézéchias. En réalité, Ézéchias laissa derrière lui un royaume encore plus affaibli et à moitié détruit, un territoire désormais réduit à Jérusalem avec ses alentours immédiats :

Votre pays est une désolation, vos villes sont la proie du feu,
votre sol, sous vos yeux, des étrangers le ravagent,
c'est la désolation comme une dévastation d'étrangers.
Elle est restée, la fille de Sion (= Jérusalem),
comme une hutte dans une vigne,
comme un abri dans un champ de concombres,
comme une ville assiégée. (Is 1,7-8)

Manassé et Amon (687-640)

Avec Manassé, le fils d'Ézéchias, nous nous trouvons devant le règne le plus long de toute l'histoire d'Israël : près de 45 ans (*c.* 687-642), selon les sources bibliques, encore une fois les seules disponibles (2 R 21,1).

Le règne de Manassé coïncide avec l'extension maximale de l'empire assyrien : les Assyriens contrôlent désormais une région qui va de la Syrie au Sinaï, et s'étend depuis l'Anatolie jusqu'à l'Arabie. À partir de 671, le roi Asarhaddon et son successeur Assurbanipal parviennent même à conquérir l'Égypte. C'est l'apogée de l'empire assyrien (cf. carte n° 4). Nous avons un écho de cette conquête de l'Égypte dans un oracle de Nahum, où le prophète évoque en termes sarcastiques les victoires passées des Assyriens[2] :

2 Ninive est en déclin au moment où Nahum écrit, dans la seconde moitié du VII^e siècle av. J.-C.

Valais-tu mieux que Thèbes[3]
assise sur les Fleuves, avec les eaux à l'entour[4] *?*
Pour avant-mur, elle avait la mer, pour rempart, les eaux.
Sa puissance, c'était Kush[5] *et l'Égypte, sans fin. [...]*
Elle aussi est allée en exil, en captivité ;
ses petits enfants aussi ont été écrasés à tous les carrefours ;
ses nobles, on les a tirés au sort,
tous ses grands ont été liés avec des chaînes. (Na 3,8-10)

Les sources contemporaines nomment Manassé parmi les nombreux vassaux de l'Assyrie. Une inscription de l'époque mentionne son nom parmi les vingt-deux vassaux qui sont montés à Ninive, en 667, pour payer le tribut annuel au roi Assurbanipal. Encore une fois, le récit de 2 R 21,1-18 témoigne de l'intérêt premier du rédacteur deutéronomiste : du long règne de Manassé, il ne rappelle que l'aspect religieux. Comme signe de la soumission à l'Assyrie, Manassé aurait introduit des rites païens à côté du culte de YHWH. La chose est vraisemblable si l'on pense que Manassé aurait difficilement pu monter sur le trône sans l'aval de l'Assyrie et qu'il se comportait en tout en parfait vassal.

Dans un des traités de vassalité d'Asarhaddon, on lit que le vassal devait honorer le dieu Assur, le révérer, l'aimer et le respecter comme s'il fût son propre dieu. Le texte de 2 R 21,16, selon lequel Manassé aurait « répandu le sang innocent en grande quantité », fait probablement référence aux persécutions de fidèles yahvistes qui auraient eu une attitude anti-assyrienne. On trouve d'autres références à la domination assyrienne dans un texte d'Isaïe qui parle d'un peuple arrogant, au langage incompréhensible, qui opprime Juda (Is 33,18-19). En regardant la situation d'un autre point de vue, on dira que Manassé a réintroduit la situation de pluralisme religieux antérieure au règne d'Ézéchias.

L'évaluation théologique du règne de Manassé est encore plus explicite dans le livre des Chroniques. En 2 Ch 33,11-17, le Chroniste tente de justifier le fait qu'un roi impie et apostat ait pu régner aussi longtemps. Selon cette version, Manassé se serait converti dans sa vieillesse, après avoir tenté de se rebeller contre Babylone où il y

3 La ville de Thèbes, en Haute Égypte, fut saccagée par les armées d'Assurbanipal vers 663.

4 Au milieu des bras du Nil.

5 La région située au sud de l'Égypte, la Nubie.

aurait été déporté. Cette tradition, historiquement peu vraisemblable, inspirera un Psaume apocryphe connu sous le nom de « Prière de Manassé »[6].

À la mort de Manassé, son fils Amon lui succéda. Il fut tué, après deux courtes années de règne, au cours d'un complot dont nous ne savons rien. Cette conjuration de palais ne semble pas avoir été menée à terme, puisque la noblesse judéenne – appelée en 2 R 21,24 le « peuple du pays » – fit exécuter les conjurés et mit sur le trône le jeune Josias, qui avait à peine huit ans. Derrière ce complot, on peut pressentir la lutte entre le parti pro-assyrien et celui pro-égyptien, qui cherchait justement à éliminer Amon, partisan de l'Assyrie comme son père Manassé. Une fois de plus, nous nous trouvons devant une tentative d'Israël pour reconquérir sa liberté, mais l'empire assyrien – avec la peur qu'il engendre – demeure encore prépondérant.

Josias et la réforme religieuse (640-609)

Dans les années qui suivent, nous assistons à un changement radical de la scène internationale. L'Assyrie entame progressivement mais inexorablement une période de déclin qui se terminera avec sa disparition, suite à la suprématie progressive de Babylone et aux incursions de peuples semi-nomades voisins. En 627, Babylone acquiert son indépendance et, en 612, les Babyloniens parviennent même à conquérir Ninive, anéantissant de manière définitive l'empire assyrien. Cet événement de grande portée historique est évoqué par la Bible dans les livres de Sophonie (cf. So 2,13-15) et de Nahum (cf. Na 3,1-7). L'effondrement assyrien aura comme conséquence immédiate un sursaut du pouvoir égyptien, avec le transfert de Juda sous une nouvelle domination. Du point de vue politique pourtant, la situation ne change guère. Jérusalem est toujours soumise à une puissance étrangère, même si c'est sous forme de vassalité. L'autonomie dont jouit le royaume de Juda demeure relative, même si elle est plus ample que sous la férule assyrienne. Des documents archéologiques (poteries et *ostraca*) provenant de *Mesad Hashavyahu*, une forteresse entre Jaffa et Ashdod, sur la côte méditerranéenne, semblent attester la présence d'un avant-poste égyptien abritant une garnison

6 Ce Psaume tardif, composé en grec, fait partie de l'ancienne traduction de la Bible, la Septante, mais n'a pas été repris dans la liste du canon catholique.

avec des mercenaires grecs et judéens. Toutefois, l'Égypte elle-même sortira affaiblie de cette confrontation avec la nouvelle puissance babylonienne. Dans une tentative pour repousser Babylone, le pharaon Néchao II – le « Néko » de la Bible – subira une défaite cuisante en 605 à la bataille de Karkémish, sur le haut Euphrate (près de l'actuelle frontière syro-turque), défaite qui consacrait Babylone comme la nouvelle grande puissance de la région.

C'est dans ce contexte historique que se situe le règne de Josias. Le fait qu'il soit monté sur le trône encore enfant invite à postuler une longue période de régence. C'est aussi l'époque des prophètes Sophonie et Jérémie et, vers la fin de son règne, le début de l'activité prophétique d'Ézéchiel. Jérémie affirme avoir commencé son ministère dans la treizième année du règne de Josias (Jr 1,1), soit vers 627.

D'après le livre des Rois, l'événement principal du règne de Josias fut une importante réforme religieuse. Selon 2 R 22-23, le point de départ de cette réforme, commencée en l'an 622 av. J.-C. (2 R 22,3), fut la découverte dans le Temple de Jérusalem du livre de la Loi. On a autrefois identifié ce « livre de la Loi » (*sefer hattorah*, 2 R 22,8) avec le Deutéronome mais il est peu probable que le Deutéronome – dans sa rédaction finale – remonte à l'époque de Josias. Aujourd'hui encore, la nature exacte de ce livre fait l'objet de nombreuses discussions tout autant que le fait de la « découverte » dont parle le deuxième livre des Rois. Le livre en question correspondrait à la partie centrale du Deutéronome actuel (soit les chapitres 12 à 26, le « Code deutéronomique »), c'est-à-dire une section peut-être composée au temps d'Ézéchias, mais tombée en désuétude et oubliée durant le règne de Manassé. Sous le roi Josias, il y aurait eu une « redécouverte » de ce texte qui aurait servi de base à la réforme politico-religieuse. C'est également durant cette période que l'on aurait commencé à écrire les textes qui, pendant l'Exil ou peu après, seront repris dans cet ensemble qu'on appelle l'« histoire deutéronomiste » et qui s'étend du livre de Josué jusqu'à la fin des livres des Rois, en passant par celui des Juges et les deux livres de Samuel.

La réforme religieuse de Josias rappelle celle d'Ézéchias, mais fut beaucoup plus radicale. Selon le texte biblique, le roi supprima toute trace des cultes cananéens : il fit brûler les statues et les autels, détruisit les sanctuaires païens et accentua le caractère central du Temple de Jérusalem. Tel fut l'essentiel de la réforme : un seul Dieu, YHWH, un seul peuple, un seul Temple. Les lois de Dt 12-26 reflètent

bien cette orientation et le texte de 2 R 23,21-23 rappelle l'importance de la célébration de la Pâque dans le cadre de ces dispositions. La première période de la prédication de Jérémie présente quelques points de contact avec cette réforme, bien que la portée exacte des liens entre l'enseignement prophétique et la réforme royale demeure objet de discussions. La réforme doit avoir rencontré d'importantes résistances et, bien après Josias, nous voyons encore se maintenir des lieux de culte et sanctuaires à l'intérieur de la Judée, signe qu'une partie au moins de la population était peu sensible aux exigences de fidélité absolue au yahvisme, telle que l'envisageait la réforme de Josias.

Le règne de Josias se termina de manière imprévue : après 612, l'Assyrie ayant disparu de la scène, le pharaon Néchao (hb. *Neko*) entreprit une campagne vers le nord d'Israël, peut-être pour tenter de contrer une avancée babylonienne et soutenir l'Assyrie défaillante. Josias voulut, semble-t-il, s'opposer à cette tactique à moins que, suite à l'évolution de la situation internationale, il ait estimé qu'il pouvait récupérer un minimum d'indépendance en jouant sur la confrontation Égypte-Babylone, suite à la chute de l'Assyrie. Quoi qu'il en soit, sa tentative se solda par un échec : en 609, le pharaon Néko fit tuer Josias dans la ville de Megiddo en des circonstances obscures. Selon 2 R 23,29, Josias alla vers Néko et « dès qu'il le vit, Néko le fit périr à Megiddo ». Les silences du texte peuvent s'expliquer par le fait que la mort de Josias fut certainement un événement tragique pour les promoteurs de la réforme qui voyaient en lui le défenseur de la foi yahviste. L'œuvre du roi pourtant, dont l'école deutéronomiste se fera le porte-parole, survivra à sa mort et trouvera son développement dans la période de l'Exil et immédiatement après le retour d'Exil.

La fin du royaume de Juda (609-587)

Les dernières années du royaume de Juda furent une période de crise et de confusion. À la mort de Josias, le parti réformateur tenta de continuer la politique du roi défunt en nommant comme successeur son fils aîné, Joachaz. Celui-ci se présenta à Néko, revenu de sa campagne au nord du pays, et fit acte de soumission mais le pharaon le déposa et l'exila en Égypte. Néko établit alors sur le trône un autre fils de Josias, Élyaqim, dont il changea le nom en Joiaqim.

Joiaqim (*c.* 609-598) fut apparemment un personnage médiocre et tyrannique, à la solde du pharaon qui l'avait mis au pouvoir (cf. 2 R 23,36-24,7). Une de ses premières entreprises fut d'instituer de nouvelles taxes dans un pays déjà éprouvé par la pauvreté (2 R 23,35). Le livre de Jérémie souligne les conflits qui opposèrent le prophète au roi : c'est au début du règne de Joiaqim que Jérémie aurait tenu son célèbre discours contre la confiance illusoire que les Israélites mettaient dans le Temple, symbole de la protection divine sur la cité (cf. Jr 7 et 26). Derrière ces prises de position, on verra une critique de la politique pro-égyptienne du roi, critique qui apparaît explicitement dans des textes comme Jr 22,13-17 et surtout Jr 36,29-31 :

> *« Ainsi parle le SEIGNEUR contre Joiaqim, roi de Juda. Il n'aura personne pour lui succéder sur le trône de David, et son cadavre sera exposé à la chaleur du jour et au froid de la nuit. Lui, sa descendance et ses serviteurs, je les châtierai de leurs fautes. »*

On peut comprendre la réaction du roi qui fit arrêter le prophète pour ses paroles. Une situation semblable survint avec le prophète Uriyyahu, qui lui fut mis à mort (cf. Jr 26,20-23). Les prises de position de Jérémie sont dictées par des motifs politiques tout autant que religieux. Le prophète se fait le porte-parole d'un parti qui n'est pas d'abord pro-babylonien, mais qui se veut politiquement réaliste. Ce parti estime que la soumission à Babylone est un moindre mal pour le petit royaume de Juda et que la révolte serait le prélude d'une destruction inévitable. Bien évidemment une telle prise de position peut facilement être interprétée comme un acte de collaboration. Et effectivement, après la mort de Sédécias, Jérémie sera traité par les Babyloniens comme un de leurs alliés (Jr 39,11-14 et 40,1-6).

En 605, suite à la victoire de Nabuchodonosor à la bataille de Karkémish, toute la région syro-palestinienne, y compris le royaume de Juda, tomba dans la zone d'influence babylonienne. Toutefois, Nabuchodonosor ne put tirer pleinement profit de son succès en raison de désordres internes. Il se contenta de recevoir de Joiaqim, qui entre-temps avait changé de camp, le tribut habituel. En 601, l'Égypte réussit à se reprendre et à contenir une nouvelle avancée de l'armée babylonienne. Une fois de plus, Joiaqim tenta de profiter de la situation et de renouer une alliance avec l'Égypte, mais Juda n'est plus qu'un pion minuscule sur un échiquier bien plus vaste. Pour réprimer ce qu'il considère comme la révolte d'un petit vassal,

Nabuchodonosor marche sur Jérusalem et l'assiège en 598. Le siège, rapporté en 2 R 24,10-17, est également mentionné dans la Chronique babylonienne :

> *La septième année, au mois de* kislimu, *le roi d'Akkad mobilisa ses troupes et marcha vers le Hattu [= la Syrie]. Il s'établit devant la ville de* Yahudu, *et au mois d'*addar, *le deuxième jour, il prit la ville ; il se saisit du roi, y investit un roi de son choix ; il y préleva une lourde redevance qu'il ramena à Babylone*[7].

Le roi Joiaqim mourut durant le siège et son fils, le jeune Joiakîn, n'aura d'autre choix que de se rendre. Déporté à Babylone, il sera, par la suite traité, comme un hôte malgré lui plus que comme un prisonnier proprement dit (cf. 2 R 25,27-30). Avec lui, partirent en exil quelques milliers de personnes[8], membres de la classe dirigeante, nobles et prêtres, parmi lesquels figure le prophète Ézéchiel. C'est la première déportation. Comme le signale la Chronique babylonienne et 2 R 24,17, à la place de Joiakîn, Nabuchodonosor nomma un roi « de son choix », un autre fils de Josias, à qui il donna le nom de Sédécias. C'est le dernier roi de Juda.

La politique de tergiversations et de compromis mise en œuvre par Sédécias nous est connue par les chapitres 32-38 du livre de Jérémie. Juda se trouve désormais au bord de la ruine et Jérémie dénonce l'irresponsabilité de ceux qui espèrent renverser la situation par des alliances avec l'Égypte ou avec Babylone selon le cas. Cette politique, fréquente par le passé, n'en conduira pas moins à l'échec. Poussé peut-être par l'Égypte (qui, avec le successeur de Néko, Psammétique II, poursuivait une ultime revanche sur les Babyloniens), Sédécias se révolte en deux occasions contre Nabuchodonosor : en 594/593, il essaye de former une première coalition anti-babylonienne et, en 589/588, il se lance dans une alliance illusoire avec l'Égypte.

En 587, Nabuchodonosor revint de nouveau en Juda pour réprimer ce nouveau soulèvement et mit le siège devant Jérusalem pour la seconde fois. Dans les ruines calcinées de Lakish, une des dernières places fortes de Juda à tomber (cf. Jr 34,7), furent mises au

7 Le mois de *kislimu* ou Kisleu correspond ici à la période de mi-décembre 598 à mi-janvier 597 av. J.-C. et le deuxième jour d'Addar est le 15 ou 16 mars 597. Le roi d'Akkad ou de Babylonie est Nabuchodonosor et la ville de *Yahudu* ou Juda est Jérusalem. Le « roi de son choix » est Sédécias. Texte de la Chronique babylonienne dans BRIEND-SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien*, p. 140.

8 Cf. *infra*, p. 85-87.

jour quelques lettres écrites sur des fragments de poterie, témoignages émouvants de l'avancée inexorable de l'armée babylonienne. En juin-juillet 587, après deux ans de siège, Jérusalem est réduite à la famine et conquise : « au quatrième mois, le neuf du mois, alors que la famine sévissait dans la ville et que la population n'avait plus rien à manger, une brèche fut faite au rempart de la ville » (Jr 52,6-7). Tout cela arriva sans qu'il n'y ait eu aucune nouvelle intervention de la part des alliés égyptiens (cf. Jr 37,5.11 et Lm 4,17). Sédécias tenta de fuir la ville assiégée, mais fut capturé et il connaîtra le sort des vassaux rebelles : Nabuchodonosor fait massacrer toute sa famille, lui fait crever les yeux et l'emmène dans les chaînes à Babylone (Jr 39,1-10 ; 2 R 25,1-7). La ville est mise à sac, le temple de Salomon est détruit et une grande partie de la population est emmenée en exil : « Juda est exilée, soumise à l'oppression, à une dure servitude » (Lm 1,3)[9].

Sacerdoce et prophétisme

Parmi les institutions fondamentales de l'Ancien Testament, on note – outre la monarchie – la fonction sacerdotale et la figure du prophète, deux institutions de grande importance durant la période monarchique.

9 Le livre des Lamentations est constitué de cinq poèmes qui expriment la détresse devant la destruction de Jérusalem. Selon l'auteur, cette destruction est due au péché du peuple. L'espérance du pardon divin n'en subsiste pas moins (cf., par exemple, Lm 5). Composés peu de temps après les faits, vraisemblablement par un témoin direct, ces poèmes révèlent en termes poignants l'état d'âme des habitants de la Judée devant cette terrible catastrophe nationale.

Avant l'avènement de la monarchie, il n'existait pas en Israël un système sacerdotal clairement défini[10]. Selon les traditions du livre de la Genèse, les patriarches Abraham, Isaac, et Jacob, exercent des fonctions cultuelles de type sacrificiel (Gn 22,2 ; 31,54 ; 46,1). Durant la période des Juges encore, c'est de manière occasionnelle que l'on parle de prêtres, en lien avec des sanctuaires locaux (Jg 17,5-12), et il ne semble pas qu'il y ait eu un rite particulier « d'ordination ». Le prêtre était une personne choisie pour le service d'un sanctuaire déterminé dont il devenait le « gardien ». Dans l'ancien Israël, une de ses fonctions principales semble avoir été de prononcer des oracles au nom du Seigneur. Les traditions du Pentateuque parlent d'aller « rechercher » ou « consulter » YHWH (Ex 33,7), c'est-à-dire de s'adresser à un prêtre pour connaître la volonté de Dieu. Le texte de Dt 33,8-11 et d'autres textes montrent que le prêtre proclamait la décision divine après avoir tiré au sort deux objets sacrés, appelés Urim et Tummim. Malheureusement, nous ne savons pas à quoi ressemblaient ces sorts sacrés. À partir de l'époque monarchique, la fonction oraculaire des prêtres diminuera au profit de celle d'enseignement. Dt 33,10 confie également aux fils de Lévi la charge « d'enseigner[11] » les coutumes et la Loi à Israël, c'est-à-dire de donner des directives au peuple (cf. Mi 3,11 ; Jr 18,18 ; Ez 7,26). Les attaques prophétiques contre le clergé qui a trahi la Loi qu'il aurait dû enseigner reflètent bien l'importance de cette fonction qui, après l'Exil, passera, semble-t-il aux lévites, et ultérieurement aux scribes et aux docteurs de la Loi.

À l'époque monarchique, le rôle premier du clergé est d'offrir le sacrifice : Saül, David et Salomon ont offert des sacrifices, fonction qui, à cette époque ancienne, n'était pas encore une prérogative du sacerdoce. On ne confondra pas oblation du sacrifice et abattage de la victime. Dans le culte sacrificiel, la mise à mort de la victime était exécutée, y compris jusqu'à des époques ultérieures, par l'offrant lui-même ou par le clergé inférieur. Au prêtre sera réservé, au moins à partir du VIII[e] siècle av. J.-C., le rôle d'offrir la victime et de faire brûler l'encens, car ces gestes impliquaient un contact immédiat avec l'autel. En ce sens, le prêtre est considéré comme un médiateur entre Dieu et l'homme.

10 Sur le sujet, on peut toujours consulter R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, Paris, 1960, pp. 195-252.

11 Le texte hébreu utilise le verbe dont est dérivé le mot *torah* qui désigne la Loi.

Vers la fin de l'époque monarchique, à partir des textes d'Ézéchiel, s'affirme la distinction entre prêtres et lévites (cf. Ez 44,6-31). Après l'Exil, ceux-ci constitueront une vraie classe sacerdotale, bien que de rang inférieur.

Une caractéristique fondamentale du sacerdoce à l'époque monarchique est sa subordination au pouvoir royal : le roi a la haute main sur le Temple et son clergé. Tant le Temple de Jérusalem que les sanctuaires du Nord étaient des sanctuaires royaux et les prêtres en étaient les fonctionnaires. Selon Am 7,10-13, le prêtre Amasias conteste au prophète Amos le droit de parler dans le sanctuaire de Béthel « car c'est un sanctuaire royal, un temple du royaume ». Les notices de 1 R 4,2-4 et 2 R 12,5-17 témoignent de ce contrôle exercé par le roi sur les prêtres. La figure du « grand prêtre » ou mieux « prêtre en chef »[12], pour ce qui concerne le royaume de Juda, ne devait pas être de grand poids et de toute façon elle est de bien moindre importance que celle du roi.

À côté des prêtres, il y a des prophètes La polémique de prophètes, comme Isaïe ou Jérémie, contre la classe sacerdotale a pu faire penser qu'entre sacerdoce et prophétisme existait une opposition radicale. En réalité, nous avons des textes, comme le chapitre 22 du premier livre des Rois, qui témoignent de l'existence de groupes prophétiques liés à la monarchie. Il s'agit de « prophètes cultuels » que le roi consultait avant de prendre des décisions importantes. Il semble que la fonction oraculaire propre aux prêtres de l'époque pré-monarchique soit alors passée aux prophètes.

Il est extrêmement difficile de décrire les rapports entre les prophètes de cour et ceux dont nous avons les écrits. Des textes comme Mi 3,5.11, Jr 23,16-17.25-28 et d'autres lancent des accusations contre des individus considérés comme de « faux prophètes », professionnels de la divination qui agissent par intérêt financier. Ce qui caractérise les « prophètes écrivains » par contre, c'est la conscience de leur vocation, la conscience d'annoncer un message qui n'est pas le leur mais d'origine divine, message reçu et proclamé parfois malgré eux (cf. Am 7,14-15 ; Jr 20,7-9). En outre, les prophètes de la période préexilique se caractérisent par une foi

12 Le titre de « grand prêtre » et ses fonctions ne prennent leur véritable importance qu'après l'Exil.

indestructible en YHWH et par le rapport privilégié que celui-ci instaure avec Israël, son peuple. Les prophètes se présentent comme des interprètes authentiques de la Parole du Seigneur dans l'histoire humaine. Ils sont porteurs d'un message de condamnation et d'espérance. L'infidélité du peuple en particulier transforme leurs oracles en annonces de jugement divin sur l'histoire.

Les prophètes ne sont pas hostiles à la monarchie en tant que telle (même si c'est le cas avec Amos et Osée), mais ils n'hésitent pas à condamner le roi lorsque celui-ci manque de fidélité au Seigneur. Il ne faut donc pas considérer les prophètes comme de simples agitateurs politiques, comme on a pu le faire autrefois. On doit plutôt envisager les prophètes comme des hommes profondément impliqués dans l'histoire de leur temps, qu'ils interprétaient sur la base de la « Parole de Dieu » dont ils étaient les messagers. En ce sens, les prophètes constituent comme la « conscience critique » de la monarchie et du peuple d'Israël tout entier.

Chapitre VI

Dans l'empire perse

Ainsi parle YHWH [...] C'est moi qui dis à Cyrus : « Mon berger. » Il accomplira toute ma volonté, en disant à Jérusalem : « Tu seras reconstruite », et au Temple : « Tu seras rétabli. » (Is 44,28)

La Judée durant l'Exil (587-538)

Les résultats immédiats de la chute de Jérusalem sont évidents : le livre des Lamentions décrit en termes poignants la situation de destruction et d'abandon de la ville, suite à l'invasion babylonienne et à la déportation. L'archéologie, pour sa part, témoigne de la destruction presque complète de nombreuses autres cités. Les fouilles de Lakish et d'Arad ont fourni à ce propos une documentation particulièrement circonstanciée[1].

Après les deux déportations, ce furent seulement les classes les plus pauvres de la population qui demeurèrent en Judée : à en croire 2 R 25,12, il s'agissait uniquement de « vignerons » et de « cultivateurs », c'est-à-dire les classes sociales les plus basses qui travaillaient dans les vergers et les champs. L'économie est réduite à une économie de subsistance. Le comportement des Babyloniens fut toutefois moins dur que celui des Assyriens vis-à-vis du royaume du Nord un

1 Pour les *ostraca* de Lakish, ou *Tell ed-Duweir*, et d'Arad, à *Tell 'Arad*, cf. A. LEMAIRE, *Inscriptions hébraïques, I : Les ostraca*, Paris, 1977, pp. 85-143 et 147-235.

indestructible en YHWH et par le rapport privilégié que celui-ci instaure avec Israël, son peuple. Les prophètes se présentent comme des interprètes authentiques de la Parole du Seigneur dans l'histoire humaine. Ils sont porteurs d'un message de condamnation et d'espérance. L'infidélité du peuple en particulier transforme leurs oracles en annonces de jugement divin sur l'histoire.

Les prophètes ne sont pas hostiles à la monarchie en tant que telle (même si c'est le cas avec Amos et Osée), mais ils n'hésitent pas à condamner le roi lorsque celui-ci manque de fidélité au Seigneur. Il ne faut donc pas considérer les prophètes comme de simples agitateurs politiques, comme on a pu le faire autrefois. On doit plutôt envisager les prophètes comme des hommes profondément impliqués dans l'histoire de leur temps, qu'ils interprétaient sur la base de la « Parole de Dieu » dont ils étaient les messagers. En ce sens, les prophètes constituent comme la « conscience critique » de la monarchie et du peuple d'Israël tout entier.

Chapitre VI

Dans l'empire perse

Ainsi parle YHWH [...] C'est moi qui dis à Cyrus : « Mon berger. » Il accomplira toute ma volonté, en disant à Jérusalem : « Tu seras reconstruite », et au Temple : « Tu seras rétabli. » (Is 44,28)

La Judée durant l'Exil (587-538)

Les résultats immédiats de la chute de Jérusalem sont évidents : le livre des Lamentions décrit en termes poignants la situation de destruction et d'abandon de la ville, suite à l'invasion babylonienne et à la déportation. L'archéologie, pour sa part, témoigne de la destruction presque complète de nombreuses autres cités. Les fouilles de Lakish et d'Arad ont fourni à ce propos une documentation particulièrement circonstanciée[1].

Après les deux déportations, ce furent seulement les classes les plus pauvres de la population qui demeurèrent en Judée : à en croire 2 R 25,12, il s'agissait uniquement de « vignerons » et de « cultivateurs », c'est-à-dire les classes sociales les plus basses qui travaillaient dans les vergers et les champs. L'économie est réduite à une économie de subsistance. Le comportement des Babyloniens fut toutefois moins dur que celui des Assyriens vis-à-vis du royaume du Nord un

1 Pour les *ostraca* de Lakish, ou *Tell ed-Duweir*, et d'Arad, à *Tell 'Arad*, cf. A. LEMAIRE, *Inscriptions hébraïques, I : Les ostraca*, Paris, 1977, pp. 85-143 et 147-235.

siècle et demi auparavant. Tout d'abord, ce n'est pas l'entièreté de la population qui fut déportée. Et surtout, il semble bien que les Babyloniens n'aient pas organisé de nouvelles implantations de populations étrangères dans le royaume de Juda, comme les Assyriens l'avaient fait en Samarie.

Avec l'appui du parti pro-babylonien, qui comptait Jérémie parmi ses membres, les autorités de Babylone nommèrent gouverneur un haut fonctionnaire de la cour du nom de Godolias. Celui-ci prit donc la place de Joiakîn, le roi déporté. En fait, nous ne savons pas exactement quelle était la position de Godolias. Un sceau, avec une inscription à son nom, le définit comme « celui qui [est] sur le palais », ce qui fait penser à une sorte de « gouverneur général », représentant de Nabuchodonosor en Judée ou assurant peut-être les fonctions de Joiakîn. Ce dernier, bien qu'exilé, était toujours considéré par les Babyloniens comme roi de la Judée. Quoiqu'il en soit, Godolias se préoccupa tout de suite de lancer un programme de reconstruction et de normalisation, essayant de sauver ce qui pouvait l'être. Dans cette entreprise, il reçut l'appui du prophète Jérémie qui, à plusieurs reprises, appela les habitants de Jérusalem à se soumettre au roi de Babylone, reconnaissant par là l'autorité de Godolias (Jr 40,10-12).

La tentative de Godolias fut toutefois arrêtée net suite à la révolte d'Yishmaël, un officier judéen de souche davidique, commandant d'un contingent militaire en déroute, qui tentât un dernier sursaut de résistance. Pensant peut-être pouvoir restaurer la monarchie, Yishmaël fit assassiner Godolias. Mais la situation rendait irréalisable une telle tentative. Babylone prit de nouvelles mesures répressives (Jr 52,30 semble parler d'une troisième déportation de 745 personnes) qui provoquèrent la fuite des rebelles. Par crainte de représailles babyloniennes, de nombreux officiers s'enfuirent en Égypte à leur suite. Ils emmenèrent avec eux le prophète Jérémie qui s'était refusé à appuyer la tentative de révolte, reconnaissant probablement son inanité (Jr 42-43). Avec la mort de Godolias, la Judée devint une simple province de l'empire babylonien, administrée depuis la Samarie et progressivement occupée par des populations édomites dans sa partie méridionale. Toute autonomie politique est désormais écartée.

Le temple de Jérusalem fut détruit et la majorité des prêtres fut emmenée en exil. Cela ne signifiait pourtant pas la fin de toute forme de culte israélite, qui a probablement continué d'une manière

ou d'une autre en Judée, même durant l'Exil. Toutefois l'axe spirituel du peuple se déplace maintenant vers Babylone et la catastrophe nationale va être au point de départ d'une réflexion théologique en profondeur. Les prophètes avaient lié de manière étroite le sort du peuple et sa fidélité à Dieu. La ruine de Jérusalem en vint à être lue comme un châtiment pour les infidélités répétées d'Israël :

> *« Ainsi parle le SEIGNEUR Sabaot, le Dieu d'Israël. Vous avez vu tout le malheur que j'ai amené sur Jérusalem et sur toutes les villes de Juda : les voilà en ruines aujourd'hui, et sans habitants. C'est à cause des méfaits qu'ils ont commis pour m'irriter [...]. Alors ma fureur et ma colère se sont déversées, elles ont embrasé les villes de Juda et les rues de Jérusalem, qui furent réduites en ruines et en solitudes, comme c'est le cas aujourd'hui. »* (Jr 44,2-6)

Dans cette situation désespérée, ce sont justement les exilés qui ne perdront pas espoir : ils commencèrent à se considérer comme ce « reste » du peuple dont parlent les prophètes et dont le but sera de reconstruire Israël.

La situation des exilés

L'exil à Babylone continue le mouvement de dispersion en dehors d'Israël commencé avec la déportation assyrienne de 721. Depuis longtemps, des groupes d'Israélites s'étaient établis en Égypte, y faisant naître des communautés prospères. La déportation babylonienne constitue toutefois un événement d'une autre portée. Selon 2 R 24,14.16, le nombre total des déportés aurait été proche des 20 000, ce qui est considérable[2]. Toutes ces personnes furent regroupées dans des localités proches de Babylone, comme Tell Abib ou Tel-Aviv, la « colline du printemps » (cf. Ez 3,15).

Nous ne devons pas penser que ces groupes de déportés vivaient comme des esclaves. Le chapitre 29 de Jérémie contient une lettre que le prophète aurait écrite aux déportés pour les encourager à s'installer. Cette lettre montre qu'ils jouissaient d'une certaine liberté : manifestement, les déportés peuvent continuer à travailler, conserver leurs propres traditions, acquérir maisons et terrains, organiser des réunions, tout en organisant fêtes et rites religieux. Un siècle plus tard, la position socio-économique de certains déportés

2 Le livre de Jérémie fournit des chiffres différents. Selon Jr 52,28-30, le total des différentes déportations aurait concerné 4 600 personnes adultes.

peut même être considérée comme confortable, ainsi qu'en témoignent les archives de la famille Murashû – une firme bancaire installée à Nippur, en Mésopotamie – qui datent des années 450-400 av. J.-C. : certains riches propriétaires étaient des Juifs car on remarque des noms hébraïques parmi les clients. Le livre d'Esdras confirme cette situation de prospérité pour certaines familles (Esd 2,68-69). Rappelons enfin que le roi Joiakîn, exilé au cours de la première déportation, obtint un recours en grâce, vers 561-560, et fut traité avec bienveillance par le roi babylonien Évil-Mérodak. Le second livre des Rois conclut avec la mention de la grâce accordée à Joiakîn, signe d'espérance pour le futur (2 R 25,27-30). La dynastie davidique n'est pas complètement anéantie. La situation des exilés est tragique, mais elle n'est pas invivable.

Le développement de la pensée juive et de la réflexion théologique

C'est durant ces années d'exil, entre 593 et 571, que se situe la prédication du prophète Ézéchiel, un prêtre de Jérusalem parti avec la première vague des déportés. Jérémie avait déjà abordé de manière lucide le problème de la souffrance et de la justice de Dieu (cf. Jr 12,1-6). Ézéchiel à son tour affronte le problème de la responsabilité personnelle devant Dieu (cf. Ez 18,1-4), inaugurant ainsi toute une réflexion sur le problème crucial de la rétribution. Pour lui, l'Exil fut provoqué par l'infidélité des Israélites, et en particulier leur infidélité religieuse. En même temps, Ézéchiel annonce un message d'espérance. Dans sa perspective, le retour est conditionné par une fidélité renouvelée à YHWH, une fidélité qui, compte tenu de l'infidélité antérieure, ne pourra surgir que d'un don de Dieu :

> *« Je vous prendrai parmi les nations, je vous rassemblerai de tous les pays étrangers et je vous ramènerai vers votre sol. Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés ; de toutes vos souillures et de toutes vos ordures je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et pratiquiez mes coutumes. Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères. Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu ».* (Ez 36,24-28)

Le livre d'Ézéchiel s'ouvre avec la vision de la gloire de YHWH (Ez 1) et se conclut par une vision idéale de la nouvelle Jérusalem et du nouveau Temple après l'Exil (Ez 40-48). L'histoire est vue désormais avec les yeux de la foi et le futur ne peut plus être simplement une restauration du passé.

L'autre grand prophète de l'Exil est celui que la critique moderne appelle « Second » ou « Deutéro-Isaïe », l'auteur anonyme des chapitres 40-55 du livre d'Isaïe. Cette partie du livre aurait été composée immédiatement après l'avènement de Cyrus le Grand, dans les années 550 av. J.-C. Dès les premiers versets, le prophète annonce avec joie la fin de l'Exil :

> *« Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu,*
> *parlez au cœur de Jérusalem*
> *et criez lui que son service est accompli. »* (Is 40,1-2)

La prédication d'Ézéchiel et celle du Second Isaïe permettent de saisir l'importance de l'Exil à Babylone dans la réflexion théologique en Israël. Le fait de se trouver en pays étranger, au risque de devoir suivre d'autres usages, spécialement en matière religieuse, amène les exilés à resserrer les liens entre eux. C'est à cette époque que des rites comme la circoncision, l'observance du sabbat, les lois de pureté rituelle, vont prendre une valeur toute particulière, et devenir le signe distinctif de l'appartenance au peuple d'Israël, comme le montrent des textes de rédaction sacerdotale qui datent de l'époque exilique (cf. par exemple Gn 2,1-4ª ; Gn 17 ; le livre du Lévitique). L'atmosphère de ce temps, marquée par la tristesse et le chagrin, est en même temps empreinte de nationalisme et d'espérance. On en perçoit un reflet poignant dans le célèbre Psaume 137, « Au bord des fleuves de Babylone ».

L'Exil est vraiment une étape fondamentale dans la vie d'Israël. L'expérience de la destruction du Temple, de la déportation, de l'anéantissement de la nation, aurait pu conduire à l'annihilation du judaïsme, mais il n'en fut rien. L'« histoire deutéronomiste » (Jos-2 R), dont la composition, comme nous l'avons dit, fut probablement commencée à l'époque de Josias, fut achevée durant cette époque exilique. Cette historiographie deutéronomiste relit toute l'histoire d'Israël à la lumière de « l'alliance », comme l'histoire de la fidélité de Dieu et de l'infidélité du peuple. Ainsi, même durant l'Exil, le peuple peut continuer à espérer malgré ses fautes. C'est bien ce qu'exprime le rédacteur deutéronomiste dans la grande prière

attribuée à Salomon à l'occasion de la consécration du Temple (1 R 8,46-51), alors qu'en fait le Temple est détruit au moment où le livre des Rois est achevé.

L'œuvre de réflexion des exilés devait se condenser par la suite dans une autre série de textes, des textes qui appartiennent à la tradition sacerdotale du Pentateuque. Devenus les guides spirituels du peuple en Exil, les prêtres commencent à mettre par écrit les traditions les plus anciennes, depuis la création du monde jusqu'à la marche dans le désert, et ils relisent ces traditions à la lumière de leur situation d'exilés. Le passé devient un modèle pour le présent et un signe d'espérance pour le futur. C'est à partir de cette clef qu'on doit lire nombre de textes du Pentateuque, dans lesquels on discerne clairement la main de la rédaction sacerdotale[3]. Aux thèmes de la Loi et de l'alliance, typiques de la tradition deutéronomiste, s'ajoute dans la tradition sacerdotale la grande importance donnée au culte et aux lois de pureté (cf. par exemple les chapitres postexiliques de Lv 17-26, souvent appelés « Loi de sainteté »).

L'Exil donna également lieu à des contacts avec la culture et la religion babyloniennes. Les conséquences se manifesteront dans la langue : l'hébreu est peu à peu abandonné au profit de l'araméen, la langue internationale de l'époque. La tradition sacerdotale entend également répondre à d'autres problèmes. Un exemple suffira : le premier chapitre de la Genèse, le grand poème de la création, fut aussi écrit – même si ce n'est pas la seule raison – en réponse aux mythes babyloniens sur l'origine du monde. C'est encore durant l'Exil que l'orientation monothéiste, déjà présente dans la réforme de Josias, s'affirme de manière définitive. Face à la religion des conquérants, Israël passe désormais de la monolâtrie (adoration d'une seule divinité) et de l'hénothéisme (reconnaissance d'une divinité tenue pour supérieure aux autres) au monothéisme absolu qui assumera des aspects éthiques de plus en plus prononcés comme on peut le voir, par exemple, avec le texte fondamental de Dt 6,4-5 – la prière dite *Shema*, « Écoute » – où la foi d'Israël est étroitement liée

3 Nous ne pouvons pas examiner en détail les questions historiques et littéraires concernant la tradition sacerdotale, communément désignée par la lettre P (de l'allemand *Priesterkodex*). Retenons simplement qu'il y a eu une première rédaction sacerdotale durant l'Exil et au moins une relecture ultérieure après le retour. Pour approfondir, on se reportera au livre de J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, Bruxelles, 2000.

à l'amour du seul Seigneur (cf. aussi Dt 4,35). C'est spécialement le Second Isaïe qui insiste sur l'unicité de YHWH, le Dieu incomparable et sans égal : « Ainsi parle le SEIGNEUR, roi d'Israël, le SEIGNEUR Sabaot, son rédempteur : Je suis le premier et je suis le dernier ; à part moi, il n'y a pas de dieu ! » (Is 44,6)[4]. Sur ces points également, l'Exil marque une étape fondamentale dans l'histoire d'Israël.

Le retour à Jérusalem

Durant ces années, entre 559 et 539, survint un changement important sur la scène internationale. Nabonide, un souverain apparemment indifférent aux affaires de l'État, devint roi de Babylone. Intéressé par contre aux questions religieuses, Nabonide souhaite promouvoir le culte du dieu Lune, Sîn, se mettant à dos le puissant clergé de Marduk, le dieu national de Babylone. Finalement, Nabonide renoncera au gouvernement effectif de la cité, qu'il laisse à son fils Belshaççar, le Balthazar des récits légendaires de Dn 5. Mais entre-temps naissait une nouvelle puissance qui commence à menacer Babylone, les Mèdes. Ceux-ci vivaient à l'est de l'Euphrate, dans la partie occidentale de l'Iran actuel, et furent un temps alliés de Babylone dans les campagnes contre l'Assyrie. Le roi Nabonide crut pouvoir bloquer la montée des Mèdes en s'alliant avec le roi perse. Cyrus le Grand – Cyrus II – renversa effectivement Astyage, le roi des Mèdes, et s'empara de son royaume en 550. Fort de cette victoire, Cyrus continua sa politique d'expansion, en conquérant quatre ans plus tard le royaume de Lydie – dont le roi Crésus est devenu légendaire dès l'Antiquité pour ses richesses –, menaçant de près les villes grecques d'Asie Mineure. Cyrus passe ainsi du rôle d'allié à celui de menace persistante pour Babylone. En 539, il défait l'armée de Nabonide et le contraint à fuir, entrant peu après dans sa capitale, Babylone. De façon surprenante peut-être, Cyrus ne se considérait pas comme un conquérant mais comme un libérateur. Le gouvernement de Nabonide en effet avait rencontré de fortes oppositions internes, et spécialement celle des prêtres de Marduk. Cyrus put ainsi s'autoproclamer l'envoyé de Marduk, pour en restaurer le culte. De la même façon, le Second Isaïe décrit Cyrus comme le libérateur, l'oint envoyé par Dieu, le « messie » qui sauvera le peuple d'Israël en exil :

4 Cf. aussi Is 43,10-12 ; 45,5 ; 46,5.9.

« Ainsi parle le SEIGNEUR à son oint, à Cyrus
dont j'ai saisi la main droite,
pour faire plier devant lui les nations
et désarmer les rois,
pour ouvrir devant lui les vantaux,
pour que les portes ne soient plus fermées. [...]
C'est à cause de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu
que je t'ai appelé par ton nom,
je te donne un titre, sans que tu me connaisses. » (Is 45,1-5)

Après la conquête de Babylone, le nouvel empire perse sera le plus vaste de l'Orient antique, s'étendant depuis l'Indus jusqu'à la mer Égée, et de l'Égypte aux montagnes du Caucase (cf. carte n° 5). Avec Cyrus, s'ouvre une nouvelle phase de l'histoire. Adepte d'une politique libérale, Cyrus permet aux exilés à Babylone, venus des différentes parties de l'ex-empire babylonien, de rentrer dans leur patrie d'origine, de reconstruire villes et temples, et de maintenir ou de reprendre, là où elles avaient été interrompues, les traditions religieuses locales.

Cette attitude libérale fait partie du projet global de Cyrus qui utilise de façon efficace l'arme de la propagande. Il se présente comme un « libérateur » : au plan religieux, en restaurant le culte de Marduk ; au plan économique, en donnant une vie nouvelle aux commerces et aux échanges, rendus peu sûrs par les guerres ; et il obtient par là l'appui des peuples écrasés par les Babyloniens. Un texte qui peut être considéré comme son document programme, le « cylindre de Cyrus », déclare explicitement :

> *« Moi, Cyrus, roi de l'univers, grand roi, roi fort, roi de Babylone, roi de Sumer et d'Akkad [...] : lorsque j'entrai pacifiquement dans Babylone, j'établis dans l'allégresse et la jubilation le siège de la souveraineté dans le palais du prince. Marduk, le grand Seigneur, s'est acquis en moi un large cœur qui aime Babylone [...], et chaque jour je cherche qu'il soit craint. [...] Mes vastes troupes se sont avancées en paix dans Babylone ; à l'ensemble du pays de Sumer et d'Akkad je n'ai fait avoir personne qui fasse peur.[...] Depuis les villes de Ninive, d'Assur et de Suse [...], localités saintes au-delà du Tigre dont le siège était fondé depuis toujours, je ramenai à leur place les dieux qui y avaient habité et je fis résider ces dieux en une demeure perpétuelle ; je rassemblai tous leurs gens et je les ramenai à leurs localités. »* [5]

5 Texte dans J. BRIEND et M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël*, Paris, 1977, pp. 153-155.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure cette politique de Cyrus était dictée par des motivations humanitaires ou par des considérations de nature politique : la tolérance, spécialement sur le plan religieux, servit en effet à Cyrus mieux que la force de ses armées. Dans le livre d'Esdras, le décret de Cyrus est explicitement adressé aux Juifs (Esd 1,1-4 ; 6,1-12)[6]. En fait, le retour à Jérusalem est à considérer non comme un privilège particulier concédé aux Israélites, mais comme une décision qui fait partie d'un plan d'ensemble.

Suite à ce changement de situation, un petit groupe d'exilés put retourner en terre d'Israël après 538, sous la conduite de Sheshbaççar, « prince de Juda » (Esd 1,8). Que fut réellement ce personnage et quelle était sa charge ? Nous ne le savons pas clairement. On peut penser à un Judéen, membre de la famille royale, chargé par Cyrus de conduire un premier convoi d'exilés et de relever le Temple de Jérusalem (Esd 5,14-16). Le nombre des rapatriés ne devait pas être très important, du moins si on se base sur les listes d'Esd 2 et de Ne 7, bien que les deux sources soient discordantes. L'historien juif Flavius Josèphe affirmera qu'une grande partie des Juifs préféra rester à Babylone, pour ne pas abandonner la position respectable qu'ils s'étaient acquise.

Les rapatriés entreprirent la reconstruction du Temple au prix de nombreuses difficultés, rencontrant en particulier l'opposition de populations locales, Israélites qui n'avait pas connu l'Exil, peut-être déconcertés par le radicalisme religieux des nouveaux arrivants et certainement peu enclins à partager le peu qu'ils avaient avec des gens qui entendaient revendiquer leurs droits sur des terres et des biens-fonds ancestraux. Théologiquement, les rapatriés se considèrent comme le « reste d'Israël », les vrais dépositaires des valeurs authentiques du judaïsme. Certains auteurs récents, tels M. Liverani

6 Le second de ces textes serait une copie de l'édit de Cyrus qui autorisait explicitement les exilés à reconstruire le Temple de Jérusalem. La lettre est rapportée en araméen, langue internationale de l'époque et dans laquelle est écrite cette partie du livre d'Esdras (Esd 4,6-6,18). L'authenticité de ces textes reste objet de discussions. En particulier, il est étrange que Cyrus se soit occupé des Juifs dès la première année de son règne, comme le voudrait Esd 1,1. On peut toutefois penser à l'existence de formulaires déjà préparés pour les décrets promulgués par Cyrus à l'adresse des différents groupes ethniques de l'empire, décrets que l'auteur d'Esdras pourrait avoir connus et reformulés pour les Juifs exilés. Les textes d'Esd 1,2-4 et 6,3-5 ne sont pas inventés de toutes pièces, même si leur rédaction doit être située au moins un siècle et demi après les faits.

et I. Finkelstein, vont jusqu'à parler de ce « reste » comme de ceux qui sont responsables de l'« invention » des grands thèmes du passé d'Israël. On peut toutefois faire remarquer que, contrairement à ce que disent ces auteurs, l'enracinement de ces traditions est bien antérieur à l'Exil[7]. C'est seulement en 515, suite à la prédication conjointe des prophètes Aggée et Zacharie et grâce à l'appui impérial, que le Temple sera à nouveau consacré. La troisième partie du livre d'Isaïe (Is 56-66) fait allusion aux difficultés concernant la reconstruction du Temple et aux tensions de la société israélite, au retour de l'Exil. Nous sommes alors probablement sous le règne du successeur de Cyrus, Cambyse (529-522).

Le roi Darius (522-485) fut lui aussi une figure importante dans l'histoire de cette époque[8]. Il réussit à réprimer les désordres qui avaient éclaté sous Cambyse et entreprit une réforme administrative complète de son empire, réforme qui aura des répercussions jusqu'en Judée. Continuant la politique de son prédécesseur, Darius nomma gouverneur Zorobabel, le petit-fils du roi Joiakîn et donc descendant de David, auquel il adjoignit le grand prêtre Josué, descendant de Sadoq. Quelques textes prophétiques parlent de Zorobabel en termes quasi messianiques (Ag 2,20-23 et Za 6,9-14) et le prophète Aggée annonce la venue du règne de Dieu, sur base de ces espérances. Selon toute apparence, l'espoir d'une restauration de la monarchie davidique n'est pas totalement abandonné. L'occasion historique en fut la mort de Cambyse, suivie de la lutte pour la succession dont Darius sortira vainqueur. Ce furent peut-être ces espérances ténues de restauration monarchique, espérances qui reposaient sur Zorobabel, qui poussèrent Darius à l'écarter de façon inopinée de la scène politique. L'autorité politique ne disparut pas cependant et, à la place de Zorobabel, sera nommé un gouverneur qui représentait le roi perse. Toutefois, aux yeux du peuple, la véritable autorité devint l'autorité religieuse. C'est à partir de ce moment-là en effet que le pouvoir du grand prêtre commence à

7 Voir à ce sujet ce qui est écrit au chapitre II.

8 Pour le contexte général, cf. P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse. De Darius à Alexandre*, Paris, 1996.

prendre toute son importance et à donner à la vie de la communauté juive un de ses éléments les plus caractéristiques, son lien étroit avec la foi et ses observances cultuelles.

Le roi Xerxès (485-465) succéda à Darius. Durant ces années, l'empire perse entra à son tour dans une phase critique. Darius avait déjà connu l'échec lors de sa campagne contre les Grecs (avec la fameuse bataille de Marathon). Après lui, Xerxès fut également vaincu par les Grecs : la défaite de sa flotte à Salamine fut suivie par celle de son armée à Platées. La tentative perse de soumettre la Grèce échoue alors que l'Égypte s'efforce de retrouver son indépendance perdue.

Ce qui arriva au cours de ces années dans la petite province perse de Judée – qui à l'époque ne comptait probablement pas plus de 50 000 habitants – nous échappe largement : les textes bibliques ne sont ici d'aucun recours. Nous pouvons cependant présumer que c'est l'époque où naquit en Israël une vision religieuse plus universelle, une pensée ouverte aux autres peuples. La troisième partie du livre d'Isaïe (les chapitres 56-66, parfois appelés « Trito-Isaïe ») annonce la conversion des païens et l'avènement du règne universel de Dieu, après plus d'un siècle d'expérience de vassalité de l'une ou l'autre puissance. Le nationalisme juif, tel qu'il a pu se manifester à l'époque de Néhémie et d'Esdras, est vigoureusement critiqué dans deux petits livres précieux, les livres de Ruth et de Jonas, probablement composés à cette époque. Le livre de Ruth présente la belle figure d'une étrangère, originaire de Moab, pays abhorré s'il en est : elle n'en deviendra pas moins l'épouse de Booz, un Judéen de Bethléem, et par ce mariage sera l'aïeule du roi David. Le livre de Jonas raconte l'histoire d'un prophète récalcitrant : envoyé prêcher aux habitants de Ninive, archétypes des ennemis d'Israël, Jonas constate à sa grande surprise que ces païens par excellence se détournent de leur conduite mauvaise. Dans les deux cas, le message est clair : des étrangers et des païens (et même leurs femmes !) peuvent se convertir et nouer des liens, y compris des liens familiaux, avec le peuple élu.

Néhémie et Esdras : la naissance du judaïsme

Le problème chronologique

La période qui va du règne de Darius au règne d'Artaxerxès demeure obscure. Le récit des missions d'Esdras et de Néhémie invite à penser que cette période fut difficile, tant sur le plan

sociopolitique que sur le plan religieux. Le livre du prophète Malachie, composé vers la fin de cette période, parle de graves déficiences dans le comportement des prêtres, de corruption morale, exprimant en même temps l'attente d'un changement profond.

Entre-temps, l'empire perse avait réussi à se remettre de la crise. Les tensions entre les villes grecques de Sparte et d'Athènes donnèrent l'avantage au successeur de Xerxès, Artaxerxès Ier (465-424) qui réussit à effacer les défaites antérieures. Des signes avant-coureurs de l'effondrement de l'empire se manifesteront néanmoins quelques années plus tard, sous Artaxerxès II (405-359) quand l'Égypte réussira à récupérer son indépendance. C'est dans ce contexte historique que se situe la mission de deux figures importantes, Esdras et Néhémie, dont parlent les livres du même nom.

Selon la chronologie traditionnelle, celle des textes bibliques, Esdras, un Judéen exilé à Babylone, se rend à Jérusalem en 458 sur ordre du roi Artaxerxès Ier (Esd 7,7) et, en 445, il est suivi par une autre personnalité, le gouverneur Néhémie, lui aussi chargé de mission par le roi (Ne 2,1-9). Comme nous allons le voir, Esdras apparaît bien comme le vrai réformateur de la vie sociale, politique et surtout religieuse des Juifs. La mission de Néhémie semble ignorer cette entreprise réformatrice tandis que la mission d'Esdras présuppose une Jérusalem déjà reconstruite, ce qui eut lieu sous Néhémie.

On a essayé de résoudre ces difficultés de différentes manières : certains ont tenté de sauvegarder la chronologie biblique tandis que d'autres sont allés jusqu'à nier tout fondement historique au personnage d'Esdras. La solution la plus simple, suivie aujourd'hui par de nombreux historiens, consiste à admettre que l'Artaxerxès dont on parle à propos d'Esdras est en réalité Artaxerxès II. La mission d'Esdras serait dès lors à placer après celle de Néhémie, dont elle constitue l'aboutissement logique. Nous aurions donc une chronologie inversée par rapport à celle de la Bible : la mission d'Esdras est postérieure au gouvernorat de Néhémie. C'est en 445, sous Artaxerxès Ier, que se situe l'arrivée de Néhémie à Jérusalem où il se trouve affronté à une situation difficile dans une ville non encore reconstruite. Cette mission sera suivie, en 398, de celle d'Esdras, sous le règne d'Artaxerxès II.

Néhémie

Le mémoire de Néhémie décrit le personnage comme un Judéen, échanson du roi Artaxerxès Ier (Ne 1,11). Ce haut fonctionnaire reçoit de Jérusalem un message sur les difficultés rencontrées par ceux qui étaient retournés dans leur patrie suite à l'édit de Cyrus, il y a presque un siècle :

> *« Ceux qui sont restés de la captivité, là-bas dans la province, sont en grande détresse et dans la confusion ; il y a des brèches dans le rempart de Jérusalem et ses portes ont été incendiées. »* (Ne 1,3)

Nous n'avons aucune information précise sur ce que furent ces difficultés. Il pourrait s'agir d'affrontements avec la population locale, comme suggéré plus haut, ou d'une requête des gens revenus d'Exil pour que le roi de Perse tienne les promesses de ses prédécesseurs. Nous pouvons aussi penser à une manœuvre politique d'Artaxerxès pour soustraire la Judée – région stratégiquement importante à cause de sa proximité de l'Égypte – au contrôle du satrape[9] de la province ou « satrapie » de Transeuphratène, qui commençait à devenir trop puissant. Lors de fouilles dans des localités judéennes habitées durant cette période, on a retrouvé des monnaies et des estampilles portant l'inscription *yhwd*, à lire *Yehûd*, c'est-à-dire « Judée ». La province juive devait donc jouir d'une autonomie relative, au moins par rapport aux autres régions de la satrapie. La reconstruction des murs de Jérusalem peut enfin rentrer dans le cadre d'un renforcement de cette partie de l'empire, aux confins avec l'Égypte, en prévision de temps difficiles.

Toutes ces motivations peuvent servir à expliquer les difficultés rencontrées par Néhémie, surtout celles suscitées par les autorités locales de Samarie, qui voyaient dans sa mission une atteinte à leur pouvoir. Le livre de Néhémie contient le récit, amplifié et enjolivé, de la reconstruction des murs de Jérusalem achevée en 444, après de nombreuses difficultés.

Après douze ans de présence à Jérusalem, Néhémie retourne à Babylone, mais en 432 nous le retrouvons en Judée (Ne 5,14), où il s'emploie à mettre en œuvre un certain nombre de réformes au plan social et au plan religieux. Sur le plan social, Néhémie doit affronter une situation de grande pauvreté :

9 Le terme « satrape » désigne les gouverneurs de l'empire perse (cf. Esd 8,36 ; Ne 2,7-9 ; Dn 2,3). Comme la Samarie, le pays ammonite et le territoire d'Édom, la Judée constituait un « district » de la satrapie de Transeuphratène (cf. Esd 5,8).

« Or les anciens gouverneurs, qui m'ont précédé, pressuraient le peuple : ils lui prenaient chaque jour, pour la provende[10]*, quarante sicles d'argent ; leurs serviteurs aussi opprimaient le peuple. Moi au contraire je n'ai jamais agi de la sorte, par crainte de Dieu. »* (Ne 5,15)

Cette fiscalisation excessive et les difficultés économiques dans lesquelles les exilés se sont trouvés les obligeaient à vendre leurs propriétés et même à livrer en esclavage leurs fils et leurs filles (Ne 5,1-5). Néhémie cherche à combattre cette situation en obligeant les propriétaires à restituer les biens hypothéqués et à libérer les Israélites vendus comme esclaves en paiement de dettes, et en allégeant le poids des impôts perses.

Sur le plan religieux, Néhémie tenta de réformer le clergé en s'opposant aux prêtres et aux lévites qui de manière flagrante commettaient des abus ou négligeaient leur ministère (Ne 13,4-13), ce qui va dans le sens des reproches du recueil de Malachie. Le prophète Malachie n'en réservait pas moins aux seuls prêtres l'interprétation de la Loi, leur donnant autorité aussi sur le plan civil (cf. Mal 2,7). Néhémie fit encore respecter l'observance du sabbat, en faisant adopter une mesure radicale : la fermeture des portes de la ville pour empêcher toute activité commerciale ce jour-là (Ne 13,15-22). Il interdit enfin les mariages avec les femmes étrangères, un problème qui resurgira à l'époque d'Esdras (Ne 13,23-27).

Le livre de Néhémie décrit son activité en termes passablement résolus, voire opiniâtres, ce qui laisse pressentir l'existence de divergences profondes entre d'une part les rapatriés, qui étaient animés par une foi yahviste rigide et guidés par le sens de la mission dont ils se sentaient investis, et d'autre part la population locale, qui sur le plan religieux devait être beaucoup plus tolérante, si pas tentée par le syncrétisme. Le problème, du point de vue de Néhémie, est de déterminer qui appartient ou non à la communauté d'Israël. Selon le livre de Néhémie, ce sont « tous ceux qui se sont séparés des gens du pays pour adhérer à la Loi de Dieu, et aussi leurs femmes, leurs fils et filles, tous ceux qui ont l'âge de raison » (cf. Ne 10,29).

10 Litt. « le pain du gouverneur » ou ce que le gouverneur avait le droit de prélever pour lui-même sur les impôts (cf. aussi Ne 5,18).

Esdras

La période qui va de la seconde mission de Néhémie à celle d'Esdras reste obscure. Dans le livre du même nom, et qui est l'unique source à notre disposition, Esdras[11] est présenté comme un descendant d'Aaron par Sadoq, « scribe versé dans la Loi de Moïse » (Esd 7,1-6). Il se serait rendu à Jérusalem en 398 à la tête d'un groupe d'anciens déportés, comme une sorte de ministre chargé des affaires religieuses.

Esdras reprend certains aspects de l'œuvre de Néhémie en ce qui concerne le culte et les mariages mixtes. Ce dernier problème devait être important. Les prescriptions d'Esdras sont radicales et vont dans le sens d'une séparation totale avec les étrangers (Esd 9-10). Toutefois, de telles prescriptions ne doivent pas être comprises comme de la xénophobie, à la limite du racisme. Derrière ces décisions, on sent une préoccupation religieuse sincère, déjà présente dans le livre du Deutéronome (Dt 31,16). Dans le livre d'Esdras, les mariages avec des femmes étrangères sont perçus comme un danger pour la pureté de la foi yahviste, attitude caractéristique de ceux qui sont rentrés de l'Exil[12]. En outre, il s'agit, comme nous l'avons dit, de déterminer qui fait partie de la communauté israélite : le groupe des exilés revenus dans leur la patrie ou ceux qui sont demeurés dans le pays ?

L'aspect le plus important de la mission d'Esdras concerne certainement la Torah. La Loi de Moïse devient désormais la loi qui règle toute la vie d'Israël. Esd 7,12-26 cite un décret d'Artaxerxès (probablement Artaxerxès II) selon lequel la « Loi du Dieu du ciel » en vint à être considérée comme la « Loi du roi », loi impériale qui a valeur au plan civil. Ce décret ne signifie pas que la Judée soit devenue indépendante mais reconnaît aux scribes et aux juges le droit de régler les affaires internes et les coutumes religieuses selon leur loi propre, la Loi de Moïse. Nous savons que les rois perses s'intéressaient beaucoup aux législations locales, allant jusqu'à entrer dans les détails du culte, ce qui ne signifie pas nécessairement que le décret soit authentique. Nous n'avons d'ailleurs aucune autre information à ce sujet en dehors du livre d'Esdras. La loi à laquelle fait allusion le

11 Forme grecque de l'hébreu *'Ezra'*, « [Dieu] aide ».

12 Quelques études récentes voient dans ces textes d'Esdras et de Néhémie sur les mariages mixtes le reflet de questions apparues à l'époque maccabéenne. Cf. F. BIANCHI, *La donna del tuo popolo*, Rome, 2005.

décret d'Artaxerxès est-elle le Pentateuque actuel ou non ? Il est probable qu'il s'agisse uniquement de la législation cultuelle concernant le Temple. Toutefois, c'est durant cette période que le Pentateuque va trouver sa forme actuelle, grâce à la situation favorable créée par la monarchie perse et suite au travail d'édition coordonné par les deux groupes principaux de la communauté post-exilique, les deutéronomistes (laïcs) et les prêtres.

La naissance du judaïsme

Avec la réforme d'Esdras prend naissance une réalité nouvelle, le judaïsme[13]. On désigne par là une communauté qui n'est pas fondée sur les seuls facteurs politiques, et qui de plus en plus manifeste sa séparation des autres peuples. Certains historiens ont considéré cette période de façon négative. Selon M. Liverani, nous nous trouverions en présence d'une « communauté qui s'est repliée sur elle-même pour des raisons religieuses, mais aussi ethniques ». Cette situation serait le résultat de la suprématie sacerdotale qui s'instaura progressivement après Esdras : « le clergé soutenait cette stratégie de la fermeture, préoccupé qu'il était de protéger le nouvel Israël de la contamination du milieu environnant »[14].

Sans aucun doute, l'autorité du clergé devint alors de plus en plus importante, au point qu'on a fréquemment parlé pour cette période de gouvernement théocratique ou hiérocratique. Mais que met-on sous ces mots ? Le terme « théocratie » (gr. *theokratia*) se rencontre pour la première fois chez Flavius Josèphe lorsqu'il veut décrire la forme constitutionnelle de la nation juive en la comparant aux formes constitutionnelles classiques du monde gréco-romain : monarchie, oligarchie, démocratie[15]. Israël serait, depuis les origines, une communauté religieuse gouvernée directement par Dieu (d'où le terme « théocratie ») où le pouvoir serait de fait aux mains des prêtres (« hiérocratie »). En réalité, nous ne pouvons pas parler de théocratie pour l'époque monarchique. À cette époque, le sacerdoce est soumis au roi, auquel il rappelle son caractère sacré[16]. À la fin de

13 Pour approfondir, cf. C. TASSIN, *Le judaïsme, de l'Exil au temps de Jésus*, Cahier Évangile, n° 55, Paris, 1986 ; O. ARTUS, *La naissance du judaïsme*, Paris, 1999.

14 Cf. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, 2e éd., Rome/Bari, 2004, p. 391 (première citation) et p. 341 (seconde citation). Ce que Liverani décrit comme « l'invention de la Loi » serait le fruit de ces positions intransigeantes.

15 Fl. Josèphe, *Contre Apion*, II, 164-165.

16 Cf. *supra*, pp. 83-84.

l'époque perse, en revanche, alors qu'il n'y a plus de monarchie et que le mouvement prophétique demeure actif, le pouvoir du grand prêtre s'affermit jusqu'à devenir, durant la période hellénistique, le pouvoir politique effectif. Un tel mélange des pouvoirs religieux et politique caractérisera de façon singulière l'histoire d'Israël à partir de cette période[17]. Le point culminant de ce processus coïncidera avec les Asmonéens : le grand prêtre exerce alors la royauté. C'est seulement pour cette époque qu'il serait possible de parler de « théocratie », mais la dimension politique de leur gouvernement sera si prépondérante que les Juifs fidèles verront dans la dynastie asmonéenne une trahison de l'idéal théocratique. À l'époque romaine, alors que les pharisiens se réfugient dans l'obéissance à la Loi, expression de la volonté de YHWH, roi d'Israël, des groupes extrémistes comme les zélotes chercheront à instaurer une théocratie effective, par la lutte armée contre les Romains et la proclamation de la royauté de YHWH, unique « Seigneur » d'Israël.

La situation est certainement moins rigide que ne la dépeint Liverani. La communauté qui émerge des réformes de Néhémie et d'Esdras n'est pas tellement un État régi par des principes religieux (un État gouverné par la religion) qu'une communauté unie par des liens religieux. Il n'y a plus de nation juive, mais subsiste un peuple rassemblé autour de sa foi. Plus que des préoccupations ethniques (cf. le livre de Ruth, important à ce sujet), ce sont la Loi et le culte qui deviennent les piliers sur lesquels se construit la vie d'Israël : la Loi, considérée comme l'expression directe de la volonté de Dieu, règle la vie quotidienne dans ses moindres détails et le culte représente ce qu'il y a de plus élevé dans la vie religieuse, un moyen pour entrer en relation avec Dieu. La fermeture par rapport au milieu environnant n'est pas totale : les livres de Ruth et de Jonas, par exemple, suggèrent qu'il y a une possibilité d'accueil et de conversion.

17 Nous ne partageons pas l'affirmation de R. de Vaux selon qui « une même conception du pouvoir [...] est fondamentale pour la pensée israélite, c'est la théocratie : Israël est le peuple de Yahvé et n'a pas d'autre maître que Lui. Et c'est pourquoi Israël reste d'un bout à l'autre de son histoire une communauté religieuse » (cf. *Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, Paris, 1982, p. 153). Cette affirmation ne peut être vraie qu'à partir de l'époque perse. Cf. à ce sujet J.A. SOGGIN, *Histoire d'Israël et de Juda*, Bruxelles, 2002, pp. 346-350 et 381-384.

Parallèlement à ces idées de fond, nous percevons durant cette période le développement de l'attente eschatologique et messianique. En témoignent les textes prophétiques du Trito-Isaïe (Is 56-66), d'Aggée, de Malachie, et la seconde partie de Zacharie (Za 9-14). Comme nous le verrons un plus loin, c'est encore à cette époque qu'apparaissent les germes de la tradition apocalyptique.

C'est aussi durant cette période que prennent forme les grands textes de la littérature sapientielle. Née à l'époque monarchique, par contact avec la sagesse des nations voisines, la sagesse israélite propose un chemin de vie dans une société à reconstruire et tente d'associer, dans une réflexion originale, expérience humaine et foi dans le Dieu d'Israël. Le sage israélite cherche la voie d'une éducation intégrale de l'homme, un art de vivre qui touche tous les aspects de la réalité humaine.

C'est vers la fin du V^e^ siècle ou plus vraisemblablement au cours du IV^e^ siècle av. J.-C. que se situe la rédaction finale du livre des Proverbes. Un auteur inconnu y recueille et publie un ensemble de dictons (des « proverbes » précisément) issus de la sagesse antique, à partir de la fin de l'époque salomonienne. De datation incertaine, le livre de Job appartient lui aussi à cette période post-exilique. Non sans polémiquer avec la vision traditionnelle (deutéronomiste) de la rétribution temporelle, l'auteur y discute une des questions majeures auxquelles est confrontée l'humanité : quelle relation le croyant peut-il nouer avec un Dieu qui permet la souffrance ? Enfin, n'oublions pas le Cantique des Cantiques, un superbe poème sur l'amour humain, que la majorité des commentateurs date de cette période, même si certains envisagent plutôt le début de l'époque hellénistique, entre le IV^e^ et le III^e^ siècle av. J.-C.

Le judaïsme qui prend naissance suite aux réformes de Néhémie et d'Esdras ne peut donc pas être réduit à un mouvement de type intégriste, ni à l'instauration d'une société gouvernée et contrôlée de manière rigide par des prêtres. C'est vrai, mais en partie seulement. L'existence d'une tendance légaliste ne peut-être niée et, avec le temps, elle sera de plus en plus forte. Toutefois l'existence de courants prophétiques et sapientiaux témoigne de mentalités plus ouvertes, sans oublier la tendance universaliste dont nous avons déjà parlé. La Torah n'est pas seulement législation ; elle est aussi révélation de la volonté divine. Envisagée dans ce qu'elle a de positif, la tendance au légalisme et au repli sur soi peut être comprise comme la seule attitude possible pour préserver l'identité nationale et religieuse après la catastrophe de l'Exil.

Les Samaritains

C'est durant cette période, à la fin de la domination perse, que grandissent les tensions entre Juifs et Samaritains. Ces tensions existaient depuis longtemps déjà, mais elles vont maintenant engendrer un schisme religieux irrévocable. Cette hostilité entre Juifs et Samaritains est signalée dans les textes évangéliques : pensons à la rencontre de Jésus avec une femme de Samarie (Jn 4,9) ou à la parabole du Bon Samaritain (Lc 10,33).

Les Samaritains sont les descendants d'une population formée du mélange d'Israélites demeurés dans le pays après la chute du royaume du Nord et d'autres peuples installés sur ces terres par les Assyriens après la déportation de 722/721 av. J.-C. Le texte de 2 R 17,24 fait remonter l'origine des Samaritains à ces événements. En réalité, l'origine des Samaritains est beaucoup plus récente. Les difficultés rencontrées par Néhémie et Esdras étaient probablement dues à ces conflits avec les populations de la Samarie, qui voyaient dans les rapatriés un risque pour leur autonomie. La rupture définitive avec les Juifs – on peut alors véritablement parler de schisme – advint probablement autour de l'année 330, quand Alexandre le Grand permit aux Samaritains d'édifier leur propre temple sur le mont Garizim, au sud de Sichem, site qui aujourd'hui encore reste le principal lieu de culte – en plein air – des Samaritains.

Les Samaritains se considèrent comme les héritiers légitimes de la foi juive et n'admettent comme Livre saint que le Pentateuque. Il s'agit d'une version hébraïque qui leur est propre, le « Pentateuque samaritain », dont la version est précieuse pour la critique textuelle. Les Samaritains refusèrent l'œuvre réformatrice du judaïsme post-exilique, considérée peut-être comme trop rigide. Mais ce seront précisément la rigidité et l'orthodoxie de Néhémie et d'Esdras qui permettront au judaïsme de survivre et de se développer, alors que la communauté samaritaine ne constitue plus aujourd'hui qu'un groupe religieux minoritaire. Ben Sira, vers 180 av. J.-C., est le témoin de l'hostilité entre Juifs et Samaritains (Si 50,25-26). Des rabbins iront jusqu'à les assimiler aux païens du point de vue cultuel et rituel, et à les considérer comme des personnes à éviter. L'attitude de Jésus est différente : un Samaritain devient l'exemple de la charité envers le « prochain » (Lc 10,29-37).

La fin de l'époque perse

Durant cette période, la Judée est réduite à un petit territoire inséré dans le vaste empire perse. Paradoxalement, la plus grande partie des Juifs vit désormais en dehors des frontières d'Israël. De nombreux Juifs sont installés à Babylone ; d'autres vivent en Égypte ; d'autres encore sont dispersés dans tout le Moyen-Orient. C'est peut-être à cause de cette dispersion[18] que les réformes de Néhémie et d'Esdras vont insister sur la centralité du culte, sur le Temple de Jérusalem, sur la pureté de la race, mesures qui sont mises en place pour conserver une unité culturelle et religieuse, étant donné qu'il n'y a plus d'unité politique et nationale.

Dans les communautés de la Diaspora, le centre de la vie juive devient à partir de cette période la synagogue, une institution souvent mentionnée dans le Nouveau Testament. En grec, le terme *synagogè* désigne une « assemblée », une « réunion ». Pour les Juifs vivants à l'étranger, loin du Temple, il était nécessaire d'avoir un lieu où se réunir pour prier et étudier la Loi. Ce fut justement la synagogue, c'est-à-dire un « lieu de rassemblement » (en hébreu, *bet knesset*) pour la vie religieuse et sociale, comme elle l'est encore aujourd'hui.

La période qui va de la mission d'Esdras à la conquête d'Alexandre le Grand est très peu documentée en ce qui concerne le sort de la Judée. Après la mort d'Artaxerxès II, en 358, l'empire perse traversa différentes péripéties jusqu'en 333. Cette année-là, le jeune Alexandre écrase l'armée de Darius III à la bataille d'Issos, en Cilicie, et étend son règne depuis la Macédoine jusqu'à la vallée de l'Indus. En 332, après être passé par la Galilée, la Samarie et la Judée, qui sont annexées sans coup férir, Alexandre le Grand se rend maître de l'Égypte où il fonde le port d'Alexandrie. Commence alors une époque nouvelle, l'époque hellénistique. Une fois encore le sort d'Israël dépend des changements sur la scène internationale et de la naissance d'une nouvelle puissance politique. Alors qu'auparavant Assyriens, Égyptiens, Babyloniens et Perses étaient des peuples relativement proches d'Israël par la langue, la culture, les us et coutumes, cette fois les Juifs vont se trouver en contact avec un monde totalement nouveau, le monde grec.

18 On utilise souvent le terme grec « diaspora » pour désigner cette dispersion des Juifs à travers le monde antique.

CHAPITRE VII

L'époque hellénistique

L'île de Tyr m'a élevé, mais la patrie qui m'a enfanté, c'est la nouvelle Attique des Syriens, Gadara. [...] Si je suis Syrien, quoi d'étonnant ? L'unique patrie, étranger, c'est le monde que nous habitons ; un seul Chaos a produit tous les mortels.

Méléagre de Gadara[1]

D'Alexandre le Grand aux Ptolémées (332-200)

Les intentions d'Alexandre furent politiques plus que culturelles, pragmatiques plus que civilisatrices. Il est difficile de soutenir, comme le fera quatre siècles plus tard l'historien grec Plutarque, que le Macédonien ait voulu être l'initiateur d'une nouvelle civilisation, le « conciliateur de l'univers » qui allait « civiliser des rois barbares » et « prêcher le droit et la paix parmi des peuplades sans foi ni loi »[2]. Il n'en reste pas moins que c'est Alexandre qui a introduit dans le Proche-Orient une nouvelle vision du monde avec les croyances, les goûts, les idées, en un mot, la culture grecque. On parle à ce propos d'« hellénisme ». Des colonies grecques sont fondées dans tout l'Orient (parmi les différentes villes appelées Alexan-

1 Poète hellénistique, né à Gadara en Transjordanie (*c.* 130-70 av. J.-C.). *Anthologie palatine*, V, livre VII, épigr. 417, *C.U.F.*, Paris, 1941.

2 Plutarque, *Œuvres morales*, 1. *La fortune ou la vertu d'Alexandre*, I, 4 et 6, *C.U.F.*, Paris, 1990.